

Ludwig-Maximilians-Universität
München
Katholisch-Theologische Fakultät

Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik
Prof. Dr. Knut Backhaus

Inauguraldissertation im Fach Neutestamentliche Exegese

Christus vincit

Das Christus-Krieger-Motiv in der Johannes-Offenbarung

Kyu Heo

Sommersemester 2012

Erstgutachter: Prof. Dr. Knut Backhaus

Zweitgutachter: Prof. Dr. Gerd Häfner

Rigorosum: 26. Juli 2012

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Abkürzungsverzeichnis | 5 |
| Einleitung | 7 |
| 1. Die politisch-religiöse Situation und der Kaiserkult | 7 |
| 1.1 Externe Zeugen | 8 |
| 1.2 Innere Evidenzen | 10 |
| 1.3 Zum Kaiserkult unter Domitian | 12 |
| 2. Diskussion um die Aggressivität der Johannes-Offenbarung | 14 |
| I. Ein anthropomorphes Symbol: Der Reiter Gottes | 17 |
| 1. Struktur des Abschnitts | 17 |
| 2. Die Darstellung eines Reiters: Offb 19,11–16 | 20 |
| 2.1 Das Aussehen des Reiters und seines Heeres: Offb 19,11–14 | 21 |
| 2.1.1 Text und Übersetzung | 21 |
| 2.1.2 Syntaktisch-linguistische Analyse | 22 |
| 2.1.2.1 Das Perfekt in v. 11 | 22 |
| 2.1.2.2 Demonstrativpartikel ἰδοὺ | 23 |
| 2.1.3 Die Himmelsöffnung | 24 |
| 2.1.4 Eigenart der Gestalt | 26 |
| 2.1.5 Das Machtsymbol der Johannes-Offenbarung | 28 |
| 2.1.6 Identifikation des Reiters | 29 |
| 2.1.7 Himmlische Heere | 32 |
| 2.1.8 Resümee | 35 |
| 2.2 Ausrüstung des Reiters: Offb 19,15–16 | 36 |
| 2.2.1 Text und Übersetzung | 37 |
| 2.2.2 Syntaktisch-linguistische Analyse | 37 |
| 2.2.2.1 Das Pronomen αὐτός | 37 |
| 2.2.2.2 Der Gebrauch mehrerer verschiedener Genitive in v. 15 | 38 |
| 2.2.3 Symbol der Gerechtigkeit Gottes | 38 |
| 2.2.4 Das Herrschaftssymbol des Reiters | 41 |
| 2.2.5 Das eschatologische Gericht | 42 |
| 2.2.6 Resümee | 45 |
| 2.3 Verschiedene Bezeichnungen des Reiters | 46 |
| 2.3.1 Treu und Wahrhaftig | 48 |
| 2.3.2 Der geheime Name des Reiters | 51 |
| 2.3.3 Das Wort Gottes | 54 |
| 2.3.4 „König der Könige“ und „Herr der Herren“ | 58 |
| 2.3.5 Resümee | 60 |
| 3. Krieg und Sieg: Offb 19,17–21 | 61 |
| 3.1 Das Gottesmahl: Offb 19,17–18 | 62 |
| 3.1.1 Text und Übersetzung | 62 |
| 3.1.2 Syntaktisch-linguistische Analyse | 63 |
| 3.1.2.1 Die Kardinalzahl εἰς | 63 |
| 3.1.2.2 Die Partikel τε | 63 |
| 3.1.3 Beginn des Kriegs | 64 |
| 3.1.4 Das visionäre Präludium des Sieges | 67 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| 3.1.5 | Resümee..... | 69 |
| 3.2 | Der Sieg: Offb 19,19–21 | 70 |
| 3.2.1 | Text und Übersetzung | 70 |
| 3.2.2 | Syntaktisch-linguistische Analyse | 71 |
| 3.2.2.1 | Der inkongruente Genitiv | 71 |
| 3.2.3 | Die Bereitschaft der Feinde Gottes zum Krieg..... | 72 |
| 3.2.4 | Die Verführung durch die Feinde | 74 |
| 3.2.5 | Antichrist | 75 |
| 3.2.6 | Der endgültige Sieg des Reiters..... | 76 |
| 3.2.7 | Resümee..... | 77 |
| II. | Das Kriegsmotiv: Gottes Macht und Gerechtigkeit..... | 79 |
| 1. | Die apokalyptischen Reiter der sieben Siegel in Offb 6,1–8 | 79 |
| 1.1 | Die Auslegungsgeschichte der apokalyptischen Reiter | 79 |
| 1.1.1 | Negative Deutung | 79 |
| 1.1.1.1 | Die militärische Eroberung..... | 80 |
| 1.1.1.2 | Das antichristliche Symbol..... | 81 |
| 1.1.2 | Positive Deutung..... | 83 |
| 1.1.2.1 | Der erste Reiter als Christus | 83 |
| 1.1.2.2 | Die Verkündigung des siegreichen Evangeliums | 84 |
| 1.2 | Schwerpunkte der Interpretation..... | 85 |
| 1.2.1 | Der Zusammenhang bei der Viererreihe der Reiter | 85 |
| 1.2.2 | Funktionelle Rolle der weißen Farbe..... | 88 |
| 1.2.3 | Der Bogen als Symbol für den Schutz..... | 89 |
| 1.2.4 | Der Siegeskranz..... | 91 |
| 1.2.5 | Collage der alttestamentlichen Traditionen | 93 |
| 1.3 | Resümee..... | 96 |
| 2. | Semantische Einzelbetrachtungen zum Kriegsmotiv in der Offb | 97 |
| 2.1 | Siegesspruch: Das Siegen – νικάω..... | 97 |
| 2.2 | Anspielung auf den Krieg: Das Blut – αἷμα..... | 106 |
| 2.3 | Das bedeutungsvolle Ross des Siegers: Das Pferd – ἵππος..... | 113 |
| 2.4 | Das Umfeld: Krieg führen – πολεμέω | 115 |
| 3. | Religionsgeschichtlicher Aspekt | 120 |
| 3.1 | Das vierte Buch Esra..... | 120 |
| 3.2 | Die syrische Baruch-Apokalypse: 2 Baruch | 125 |
| 3.3 | Das Kriegsmotiv in den Texten aus Qumran | 128 |
| 3.3.1 | 1QM: Die <i>Kriegsrolle</i> | 129 |
| 3.3.2 | 4Q246 (4Qpseudo-Daniel ^d): <i>Aramäische Apokalypse</i> | 133 |
| 3.4 | Resümee..... | 136 |
| III. | Synthese..... | 138 |
| 1. | Christologische Perspektiven der Johannes-Offenbarung..... | 138 |
| 1.1 | Zwei Bilder des Menschensohn-Gleichen | 139 |
| 1.2 | Das Kriegsmotiv und die christlichen Gemeinden | 143 |
| 2. | Ethische Aspekte in der Johannes-Offenbarung..... | 147 |
| | Ausblick..... | 152 |
| | Literaturverzeichnis..... | 154 |

Abkürzungsverzeichnis (Alle Angaben nach „SCHWERTNER“)

| | |
|----------|---|
| AnBib | Analecta biblica |
| AncB | The Anchor Bible |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament |
| BETHL | Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium |
| BEvTh | Beiträge zur evangelischen Theologie |
| Bib | Biblica |
| BibOr | Biblica et orientalia |
| BiKi | Bibel und Kirche |
| BNTC | Black's New Testament Commentaries |
| BThSt | Biblisch-theologische Studien |
| BZ | Biblische Zeitschrift |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| BZNW | Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| CBQ | Catholic Biblical Quarterly |
| CECNT | Critical and Exegetical Commentary of the New Testament |
| CTJ | Calvin Theological Journal |
| EdF | Erträge der Forschung |
| EvTh | Evangelische Theologie |
| EWNT | Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| FRLANT | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments |
| FzB | Forschung zur Bibel |
| GCS | Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte |
| GNT | Grundrisse zum Neuen Testament; NTD Ergänzungsreihe |
| HDR | Harvard Dissertations in Religion |
| HNT | Handbuch zum Neuen Testament |
| Imm. | Immanuel. Jerusalem |
| Interp. | Interpretation |
| JBL | Journal of Biblical Literature |
| JBTh | Jahrbuch für biblische Theologie |
| JSHRZ | Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit |
| JSJ | Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period |
| JSNT | Journal for the Study of the New Testament |
| JSNT.S | Journal for the Study of the New Testament Supplement Series |
| JSt | Journal of Semitic Studies |
| KEK | Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament |
| KuD | Kerygma und Dogma |
| LCL | The Loeb Classical Library |
| LThK | Lexikon für Theologie und Kirche |
| MSSNTS | Monograph Series. Society for New Testament Studies |
| MT | Der Masoretische Text |
| MThZ | Münchener theologische Zeitschrift |
| NEB.AT | Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament |
| NEB.NT | Neue Echter Bibel – Kommentar zum Neuen Testament |
| Neotest. | Neotestamentica |
| NICNT | The New International Commentary on the New Testament |
| NICOT | The New International Commentary on the Old Testament |
| NIGTC | The New International Greek Testament Commentary |

| | |
|---------|---|
| NT | Novum testamentum |
| NTOA | Novum Testamentum et Orbis Antiquus |
| NT.S | Novum testamentum Supplements |
| NTA | Neutestamentliche Abhandlungen |
| NTD | Das Neue Testament Deutsch |
| NTS | New Testament Studies |
| OBO | Orbis biblicus et orientalis |
| OTL | Old Testament Library |
| OTSy | Old Testament in Syriac |
| RB | Revue biblique |
| RdQ | Revue de Qumran |
| RGG | Religion in Geschichte und Gegenwart |
| RNT | Regensburger Neues Testament |
| SBL.SP | Society of Biblical Literature. Seminar Papers. Annual Meeting |
| SBS | Stuttgarter Bibelstudien |
| SJTh | Scottish Journal of Theology |
| SNTU | Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt |
| SNTU.A | Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie A |
| SRivBib | Supplementi alla Rivista Biblica |
| StANT | Studien zum Alten und Neuen Testament |
| StNT | Studien zum Neuen Testament |
| StTDJ | Studies on the Texts of the Desert of Judah |
| SVTP | Studia in veteris testamenti pseudepigrapha |
| TANZ | Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter |
| TaS | Texts and Studies |
| TBLNT | Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament |
| TBT | Theologische Bibliothek Töpelmann |
| THAT | Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament |
| ThBeitr | Theologische Beiträge |
| ThG | Theologie der Gegenwart |
| ThWAT | Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament |
| ThWNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament |
| ThZ | Theologische Zeitschrift |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie |
| TU | Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur |
| UTB | Uni-Taschenbücher |
| WBC | Word Biblical Commentary |
| WMANT | Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament |
| WThJ | Westminster Theological Journal |
| WUNT | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament |
| ZAW | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| ZBK.NT | Züricher Bibelkommentare. Neues Testament |
| ZDPV | Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins |
| ZNW | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| ZThK | Zeitschrift für Theologie und Kirche |

Einleitung

Ἀποκάλυψις¹ ist das erste Wort der Johannes-Offenbarung, und es zeigt sich durch den Genitiv (Ἰησοῦ Χριστοῦ) mit dem anschließenden Relativsatz (ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός), dass diese Schrift göttlichen Ursprungs ist. Aber auf den ersten Blick hält die Johannes-Offenbarung die heutigen Leser davon ab, dieses Buch zu verstehen. Denn sie erscheint im Neuen Testament aufgrund des Wirrsals akkumulierter Bilder, die viele symbolhafte Ausdrucksweisen beinhalten, als fremdartig.

In der Johannes-Offenbarung benennt der Seher sofort nach der Briefeinleitung seine Situation mit dem Ausdruck ἐν τῇ θλίψει, die auch für die damalige Lage der Gemeinden bezeichnend ist. Der Seher stellt sich den sieben Gemeinden auf diese Weise vor: „Ich, Johannes, euer Bruder und Mitgenosse in der Bedrängnis“ (Offb 1,9). Er selbst fühlt sich also bedrängt und darin den sieben Gemeinden besonders verbunden. Der historische Hintergrund ist relevant für die Absicht des Sehers: Der römische Staat, repräsentiert vor allem im Kaiserkult, erscheint in der Johannes-Offenbarung unter dem dramatischen Bild des Kampfes.²

1. Die politisch-religiöse Situation und der Kaiserkult

Die Situation der Gemeinden wird detailliert in den Sendschreiben an Smyrna und Pergamon geschildert: In Offb 2,10 wird die Möglichkeit der Gefangenschaft vor Augen gestellt und vor der Versuchung, die daraus entsteht, gewarnt. Im Detail wird die Notlage der Christen als Verfolgung durch den Tod von Antipas verdeutlicht, der in der Gemeinde Pergamon den Märtyrertod gefunden hat (vgl. Offb 7,14).

Ein Hinweis auf den politischen Hintergrund und eine Verfolgung in Kleinasien findet man in der Vision über das Tier in Offb 13. In Offb 13,4–8 zeigt sich das Tier als die gottfeindliche Macht, die die Erde beherrscht. Seine zeitweilige Herrschermacht verweist auf das irdische Königtum bzw. auf das Römische Reich. Aber in dieser Vision bedeutet die erzwungene Anbetung des Tieres, dass politische Macht zu religiösem Kult und der römische Kaiser zu

¹ „Die gewisse Erwartung einer anderen, einer besseren Welt und die ebenso gewisse Erwartung des nahen Endes *dieser* Welt und *dieser* Zeit sind die beiden einander tragenden Motive nicht nur der Johannesapokalypse, sondern auch zahlreicher anderer jüdischer und christlicher Schriften der ersten Jahrhunderte vor und nach Christi Geburt, die man als ‚Apokalypsen‘ bezeichnet“: EBACH, Apokalypse, 213.

² Vgl. BACKHAUS, Bilder, 423f.

einem gottgleichen Wesen umgestaltet wurden (vgl. Offb 13,15–16; 14,9–12).³

Die moderne Exegese ist einig über den historischen Hintergrund, auf dem die Bedrängnis der Christen beruht: Der römische Kaiserkult verursachte die Verfolgung in Kleinasien. Aber umstritten ist der genaue Zeitraum, in dem die Offb abgefasst wurde, bzw. unter welchem Kaiser sie entsandt sein könnte: Die Tempelzerstörung ist ein entscheidendes Kriterium für die Abfassungszeit der Offb. Falls die Offb vor 70 n. Chr. geschrieben wurde, könnte der Seher mit der Bedrängnis auf die Zeit Neros (65 n. Chr.) hinweisen. Sonst wird meist auf die Zeit Domitians verwiesen.⁴ Denn der Text nennt das Römische Reich niemals direkt beim Namen, sondern es verbirgt sich hinter dem Decknamen Babylon, der nach der Tempelzerstörung verwendet wurde (vgl. Offb 14,8; 17,5).⁵

1.1 Externe Zeugen

Die frühchristliche Tradition gibt an, dass die Offb in der Regierungszeit Domitians (81–96 n. Chr.) entstanden sei. Vor allem fällt Irenäus von Lyon als Zeuge ins Gewicht. In *Adversus Haereses* schreibt er, dass der Seher Johannes bis zur Zeit Trajans (98–117 n. Chr.) lebte und seine Apokalypse am Ende der Regierungszeit Domitians niedergeschrieben hat⁶: Ihm zufolge fällt die Abfassungszeit der Offb in die Jahre 95–96 n. Chr. Aber die moderne Exegese hat diese Angabe von Irenäus infrage gestellt. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass er den Seher der Offb mit dem Apostel Johannes, der als der Verfasser des vierten Evangeliums gilt, identifiziert. Dies jedoch gilt gemeinhin als unwahrscheinlich. Aufgrund dieser Fragwürdigkeit wird Irenäus als ein unzuverlässiger Zeuge zur Situierung und Datierung der Offb gesehen.⁷ Darüber hinaus wird diskutiert, ob in Kleinasien unter Domitian tatsächlich eine über das Normalmaß hinaus gehende Verfolgung von Christen stattfand.⁸

Der früheste Hinweis auf eine Verfolgung gegen die Christen unter Domitian findet sich in der *Historia Ecclesiastica*: Eusebius von Cäsarea schreibt, dass Kaiser Domitian die Christen hasste und verfolgte und aus diesem Grund als Nachfolger Neros (54–68 n. Chr.) galt.⁹ Ferner

³ Friesen sagt, dass der Kaiserkult auf dem Polytheismus basiert, und durch die Apotheose verbreitet sich das Kaisertum in allen Regionen seit dem Kaiser Augustus, der offiziell *Imperator Caesar Divi filius Augustus* genannt wird. Denn der Kaiserkult beinhaltet mythologische und religiöse Elemente: Vgl. FRIESEN, Imperial Cults, 122–131; JANZEN, Jesus, 642f.; PEPPEL, Gott oder Mensch, 70–77.

⁴ Vgl. BEALE, Revelation, 4.

⁵ Vgl. COLLINS, Crisis, 57f.

⁶ Adv. Haer. 5, 30, 3: „Neque enim ante multum temporis visum est, sed pene sub nostro saeculo, ad finem Domitiani imperii“; IRENÄUS, Adversus 5, 228.

⁷ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, lix; FRIESEN, Imperial Cults, 143.

⁸ Vgl. COLLINS, Crisis, 69–71.

⁹ Hist. Eccl. 3,17: „Nachdem Domitian an vielen seine Grausamkeit erprobt, eine nicht unbeträchtliche Zahl von

schreibt Eusebius über Johannes, indem er Irenäus zitiert, dass der Seher unter Domitian auf die Insel Patmos verbannt wurde und aus der Verbannung zur Zeit Nervas, des Nachfolgers Domitians, zurückkehrte (vgl. Hist. Eccl. 3,18–20).¹⁰ Allerdings wird diese Stelle bei Eusebius als apologetisch eingeschätzt.¹¹

Die Datierung in die Regierungszeit Domitians kann sich auf Plinius den Jüngeren berufen. In seinem Brief an Trajan findet sich eine Äußerung über die Christen. Plinius bittet um eine Instruktion des Kaisers, wie er die Christen behandeln soll.¹² Zunächst schreibt Plinius über die Apostasie bei Christen in Epist. 10, 96, 6: „Sie (die Christen) seien es zwar gewesen, hätten es dann aber aufgegeben, manche vor drei Jahren, manche vor noch längerer Zeit, hin und wieder sogar vor zwanzig Jahren“. Bedenkt man, dass die Briefe des Plinius eine kaiserliche Instruktion erbitten und Anfang des 2. Jhs. entstanden sind, bezieht sich die Zeitangabe „vor zwanzig Jahren“ auf die Regierungszeit Domitians, und damit wird auf eine Verfolgung in dieser Zeit angespielt.¹³ Auf das Schreiben des Plinius antwortet Trajan ebenfalls mit einem Brief, in dem er die geregelte Bestrafung der Christen durch die Justiz verlangt.¹⁴ Nach Downing könnte diese Antwort ein Hinweis darauf sein, dass es zuvor keine Gerichtsverfahren gab, um Christen zu bestrafen.¹⁵ Anscheinend machte Trajan nicht alle Christen ausfindig, um sie zu bestrafen, aber das Christentum gilt bei ihm noch als gegen den Kaiserkult gerichtet. Im vom Kaiser verlangten Gerichtsverfahren müssen die Christen nach ihrem Glauben gefragt werden (vgl. Epist. 10, 97, 1).¹⁶ Dies bedeutet: Wenn die Christen vor Gericht ihren christlichen Glauben widerrufen und sich zum Kaiserkult bekennen, werden sie freigelassen.¹⁷

In diesem Zusammenhang erscheint die Zeitangabe des Irenäus, die die Offb in die Spätzeit Domitians datiert, als stimmig, obwohl Irenäus den Verfasser der Offb mit dem

edlen und angesehenen Männern in Rom ohne genügenden Grund getötet und grundlos unzählige andere vornehme Männer in die Verbannung geschickt und ihr Vermögen konfisziert hatte, machte er sich schließlich noch durch seinen Hass und Kampf gegen Gott zum Nachfolger Neros. Er war also der zweite, welcher eine Verfolgung gegen uns angeordnet hatte, während sein Vater Vespasian nicht feindlich gegen uns gesinnt war“: EUSEBIUS, Kirchengeschichte, 122-123.

¹⁰ Vgl. THOMPSON, Revelation, 15f.

¹¹ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 41.

¹² Vgl. DOWNING, Pliny, 107-110.

¹³ Vgl. BEALE, Revelation, 5.

¹⁴ „The curtain is finally raised by the correspondence between the emperor Trajan and Pliny the Younger, his governor of the Black Sea province of Bithynia in 111–113. Pliny had been sent out with special powers to check the widespread corruption and abuses to which the province had fallen victim. Christianity was one of these“: FREND, Martyrdom, 821.

¹⁵ Vgl. DOWNING, Pliny, 115f.

¹⁶ Epist. 10, 97, 1: „Nachspionieren soll man ihnen nicht; werden sie angezeigt und überführt, sind sie zu bestrafen, so jedoch, dass, wer leugnet, Christ zu sein und das durch die Tat, das heißt: durch Anrufung unserer Götter beweist, wenn er auch für die Vergangenheit verdächtig bleibt, auf Grund seiner Reue Verzeihung erhält.“

¹⁷ Vgl. FREND, Martyrdom, 822.

Apostel Johannes gleichgesetzt hatte. Ferner legen Eusebius und Plinius mit ihrer sicheren Datierung der Verfolgung gegen die Christen in Kleinasien nahe, dass die Offb in der Zeit Domitians abgefasst sein könnte. Aber diese externen Zeugen aus christlichem wie paganem Schriftgut sollen in Folge mit inneren Evidenzen am Text bestätigt werden.

1.2 Innere Evidenzen

In der Offb gibt es zahlreiche Hinweise auf die Situation der Gemeinden. Auf das größte Interesse stößt das Vermessen des Tempels in Offb 11,1–2. Dabei wird der Außenhof ausgeschlossen, „denn er ist den Nationen gegeben worden und sie werden die Heilige Stadt zertreten, 42 Monate lang“. Aus dieser prophetischen Angabe schließt man, dass der Tempel in Jerusalem noch nicht zerstört ist. Dies gilt einigen als Hinweis darauf, dass die Offb vor 70 n. Chr. abgefasst wurde.¹⁸ Aber dieses prophetische Wort ist nicht wörtlich, sondern metaphorisch in Verbindung mit dem Tempel im Neuen Jerusalem zu verstehen (vgl. Offb 3,12; 21,9–27)¹⁹: Wahrscheinlich ist dieser Abschnitt von Ez 40–48, in dem vom Schutz Gottes für das Volk die Rede ist, beeinflusst. So bedeutet die Vermessung des Tempels in Offb 11 die Anwesenheit Gottes für sein Volk, das durch den Tempel Gottes, den Altar und die Anbetenden in Offb 11,1 symbolisiert wird.²⁰ In dieser metaphorischen Deutung sind „42 Monate“ als die eschatologische Zeit bis zum endgültigen Sieg Gottes zu lesen.²¹ Die 42 Monate, die dreieinhalb Jahren entsprechen, werden auch in Offb 11,11 noch einmal verwendet, um den Zeitraum zwischen dem Tod und der Auferweckung der zwei Zeugen auszudrücken (vgl. Offb 11,9): „Nach dreieinhalb Tagen“ (μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ). Ursprünglich findet sich diese Zahl, die die zeitliche Begrenzung der gottfeindlichen Macht zeigt (nämlich unter Antiochus IV. Epiphanes) in Dan 7,25; 12,7.²² Aus diesem Grund ist es möglich, dass Offb 11,1–2 sich nicht auf eine Prophezeiung, die auf eine Abfassungszeit der Offb vor 70 n. Chr. verweist, sondern auf eine gesicherte Kenntnis des Sehers von der Tempelzerstörung bezieht.²³

Außerdem ist der Name „Babylon“ als *terminus post quem* anzunehmen (Offb 14,8; 16,19;

¹⁸ Vgl. COLLINS, Crisis, 64–69.

¹⁹ Vgl. THOMPSON, Revelation, 88.

²⁰ Vgl. BEALE, Revelation, 559–565; FRIESEN, Imperial Cults, 142; GIESEN, Offenbarung, 243f.

²¹ Bei Offb 11,1–13, insbesondere vv. 1–2, setzen einige Exegeten voraus, dass der Seher eine zelotische Quelle überarbeitet hat. Denn die zweiundvierzig Monate in v. 2 sind dreieinhalb Jahre (die halbe Siebenzahl) und dieser Zeitraum entspricht der Belagerung Jerusalems durch die Römer im Jüdischen Krieg (66–70 n. Chr.): Vgl. GIESEN, Offenbarung, 240f.; LOHSE, Offenbarung, 65f.; MÜLLER, Offenbarung, 207; ROLOFF, Offenbarung, 113f.

²² Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 609f.; GIESEN, Offenbarung, 246–248.

²³ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, lx–lxi.

17,5; 18,2.10.21). Die meisten Exegeten stimmen darin überein, dass Babylon in der Offb ein Symbol für Rom darstellt (vgl. 1Petr 5,13). In den jüdischen Apokalypsen finden sich Ägypten, Kittim und Edom als feindliche Völker und Feinde Israels. Entsprechend kann durch eine typologische Deutung das Römische Reich als Nachfolger Babylons, das im 6. Jh. v. Chr. den Tempel zerstört hatte, gedeutet werden: Diese Chiffrierung gilt als starker Hinweis darauf, dass der Seher seine Botschaft nach dem Untergang des Tempels (70 n. Chr.) niedergeschrieben hat.²⁴

Es ist umstritten, ob die Vision in Offb 17 ein Hinweis auf die historische Situation der Offb ist: „Die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf denen die Frau sitzt. Und es sind sieben Könige. Die fünf ersten sind gefallen, der eine ist da, der andere ist noch nicht gekommen; und wenn er kommt, muss er eine kurze Zeit bleiben“ (Offb 17,9–10). Mit Hilfe dieser Stelle, die als historische Angabe erscheinen könnte, versuchte man, den regierenden römischen Kaiser zu ermitteln. Allerdings gibt es nur zwei Hinweise: Jetzt regiert der sechste Kaiser und der siebte muss eine kurze Zeit bleiben. Davon gehen nun einige Interpretationsvorschläge und -theorien aus.

Anfangen von Augustus, dem ersten Kaiser des Römischen Reiches, gilt Galba (68–69 n. Chr.) als der sechste Kaiser. Manche Interpreten aber zählen die drei Kaiser im sogenannten Vierkaiserjahr (Galba, Otho und Vitellius) nicht mit und in diesem Fall ist Vespasian (69–79 n. Chr.) der sechste, nach der Zählung ab Augustus, und Domitian gilt als der achte.

Wenn man aber bei Julius Cäsar beginnt, kommt Nero an sechster Stelle. Titus (79–81 n. Chr.) könnte aber auch der sechste sein, wenn man bei Nero zu zählen beginnt.²⁵ Diese Überlegungen sind jedoch kaum befriedigend, da der Text keine Aussage darüber gibt, mit wem die Kaiserliste anfängt und wer der gegenwärtige Kaiser sein könnte.²⁶ Im Vergleich mit 4Esr 11–12, wo die Adlervision beschrieben wird, erscheint Offb 17,9–11 zudem nicht als historisch konnotiert, sondern als sinnbildlicher Ausdruck: In der Vision hat der Adler drei Köpfe, die als die flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian gedeutet werden können, und zwölf Flügel, die auf alle römischen Kaiser von Julius Cäsar bis Domitian hinweisen (vgl. auch Or. Sib. 5,12–51).²⁷ Wahrscheinlich ist die Zahl „Sieben“ ein Hinweis auf die Hauptstadt Rom, wo die sieben Hügel die konstituierende Grundlage der Stadt sind; Offb 17,9–11 und

²⁴ Vgl. COLLINS, *Crisis*, 57f.; FRIESEN, *Imperial Cults*, 138–140.

²⁵ Vgl. AUNE, *Revelation 17–22*, 946–948; BEALE, *Revelation*, 21f.

²⁶ Vgl. ROLOFF, *Offenbarung*, 170.

²⁷ Collins vermutet, dass das Tier mit sieben Köpfen eine jüdische Tradition ist. Jer 25,11–12, wo über die Sabbat-Eschatologie gesprochen wird, beeinflusste ihm zufolge viele nachkommende jüdische Schriften. Anscheinend nimmt der Seher diese Traditionen auf, ohne eine genaue Zeitangabe auszudrücken: Vgl. COLLINS, *Crisis*, 60–64; FRIESEN, *Imperial Cults*, 140f.

darin der Ausdruck „sieben Berge“ sind unmittelbar für eine symbolische Auslegung geeignet.²⁸ Das Bild vom Tier ist eschatologisch in dem Sinne zu denken, dass der Kaiser des Römischen Reiches die Verfolgung bewirkt, aber diese Zeit der Bedrängnis nur begrenzt andauert.²⁹ Die Auflistung von sieben Königen kann also nicht zur Datierung des Textes herangezogen werden.

In der Offb findet sich folglich keine Zeitangabe, mit der eine genaue Datierung möglich wäre, und nur der Deckname Babylon gibt einen Hinweis darauf, dass die Offb nach der Tempelzerstörung abgefasst wurde. Zusammenfassend gesprochen ist das Zeugnis des Irenäus am ehesten tragfähig.³⁰

1.3 Zum Kaiserkult unter Domitian

Der Kaiserkult, in dem die politische Macht zur göttlichen Verehrung umgewandelt wird, findet sich schon vor Domitian. In Bezug auf den Kaiserkult ist zunächst Augustus (27 v.–14 n. Chr.) zu erwähnen: Um 29 v. Chr. wurde ein Tempel, der der römischen Staatsgöttin *Dea Roma* und dem Kaiser, dem *Divi filius* Augustus, gewidmet wurde, in Pergamon errichtet. Dies gilt als Anfang des provinziellen Kaiserkults. Zudem wurde in Kleinasien ein neuer Kalender, in dem der Beginn des neuen Jahres auf den Geburtstag des Augustus verschoben wurde, vorgeschlagen. Ferner wurde der Herrscher mit einer gottähnlichen Bezeichnung geehrt und ihm nach dem Tod der Titel *Divus* Augustus verliehen.³¹ Vermutlich ist die Vergottung eines Menschen den Römern ursprünglich fremd, aber nach dem Vorbild des hellenistischen Kultes wurde das Kaisertum immer mehr mit der Vergöttlichung des Herrschers verbunden.³² In der Zeit nach Augustus ging der Kaiserkult in Kleinasien leicht zurück.³³ Seit Tiberius setzte er sich fort, aber eine göttliche Verehrung wurde von dem Kaiser

²⁸ Vgl. DESILVA, Seeing, 35; DOWNING, Pliny, 118f.

²⁹ Vgl. BAUCKHAM, Climax, 405-407; MÜLLER, Offenbarung, 295.

³⁰ Eine Spätdatierung in die Zeit Hadrians (117–138 n. Chr.) schlägt Witulski vor. In der Regierungszeit Hadrians wurden drei provinzielle Kulte in Kleinasien eingerichtet und nicht nur in den Tempeln, sondern auch in den privaten Häusern wurde der amtierende Kaiser als Ἀδριανὸς Ὀλύμπιος (nach Ζεὺς Ὀλύμπιος in Athen) und σωτὴρ καὶ κτίστης verehrt: Vgl. WITULSKI, Kaiserkult, 90-139.

³¹ Vgl. PRICE, Rituals, 54-57; WITULSKI, Kaiserkult, 8-32.

³² Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 258.

³³ Nach Price finden sich unter Augustus Priester des Kaiserkults in 34 verschiedenen Städten in Kleinasien, aber die Zahl der Städte sinkt unter Tiberius auf elf. Diese Zahl lässt daran denken, dass der Kaiserkult in der Zeit von Tiberius etwas abgeschwächt wird. Aber durchschnittlich bleibt der Kaiserkult mehr oder weniger in Kleinasien erhalten. Dafür vergleicht Price die Zahl der Tempel des Kaiserkults in Kleinasien. Nach ihm nimmt die Zahl in dem Zeitraum ab, aber die göttliche Verehrung setzt sich bis Ende des 2. Jhs. n. Chr. fort: Vgl. PRICE, Rituals, 57-59.

selbst meist abgelehnt.³⁴ Auffällig in der Entwicklung des provinziellen Kaiserkults ist Kaiser Caligula (37–41 n. Chr.). Im Unterschied zur offiziellen Titulatur des Augustus zu Lebzeiten, *Divi filius*, benutzt er *Divus* für sich, um den lebenden und amtierenden Kaiser zu bezeichnen. In seiner Zeit konzentriert sich die provinzielle Verehrung nur auf ihn.³⁵ Später nimmt auch Kaiser Nero *Divus* in seine offizielle Titulatur auf.³⁶

Nach der senatorischen Historiographie hat sich Domitian *dominus et deus noster* nennen lassen (vgl. Suet. Dom. 13,2). Wahrscheinlich wurde diese Bezeichnung nicht nur als höfliche Redewendung, sondern auch als offizielle Titulatur verwendet (vgl. Dio Cass. 67, 4, 7³⁷). Ferner zeigen die kleinasiatischen Münzen dieser Zeit, dass die göttliche Verehrung Domitians zusammen mit seinen Vorgängern und mit seiner Frau (Domitia Longina) auch numismatisch propagiert wird. Er benutzte *Divus*, wie schon bei Augustus üblich, als Münztitel.³⁸ Darüber hinaus war die kultische Verehrung der Sebastoi³⁹ unter Domitian in Ephesus⁴⁰, wo der dritte Tempel des römischen Kaiserkults und eine große Statue Domitians standen⁴¹, bemerkenswert⁴²: Die Inschrift des ephesischen Tempels⁴³, der unter Domitian eingeweiht wurde, zeigt deutlich, dass die Sebastoi im Kult verehrt wurden. Im Unterschied zur individuellen Verehrung der anderen Kaiser, wurde die *gens Flavia*, nämlich die Familie der flavischen Dynastie – Vespasian, Titus und wahrscheinlich der amtierende Kaiser Domitian selbst – verehrt.⁴⁴ Bedenkt man zudem, dass der andere große, ephesische Tempel der Göttin Artemis gewidmet war⁴⁵, zeigt dies, dass ein doppelter Kult (der Artemis und der

³⁴ Vgl. FRIESEN, Neokoros, 15f.

³⁵ Vgl. WITULSKI, Kaiserkult, 42–45.

³⁶ Vgl. WITULSKI, Kaiserkult, 50f.

³⁷ „Er bestand nämlich darauf, selbst als Gott zu gelten, und war über die Maßen stolz, Herr und Gott zu heißen. Diese Bezeichnungen wurden nicht allein in Reden, sondern auch in Schriftstücken verwendet“: DIO, Römische Geschichte, 174.

³⁸ Janzen erforscht die Münzenprägung in der Zeit der flavischen Dynastie und kommt zum Ergebnis, dass der Titel *Divus* nur in der Regierungszeit Domitians vorkommt: Vgl. JANZEN, Jesus, 643–648; GIESEN, Offenbarung, 26.

³⁹ Σεβαστός ist der Hoheitstitel von Augustus zur göttlichen Verehrung: Vgl. PRICE, Rituals, 2, Anm. 1.

⁴⁰ Zuerst wird der Tempel zum Kaiserkult in Pergamon aufgebaut und danach folgen Smyrna, Ephesus und andere Städte in Kleinasien (z.B. Sardes, Philadelphus und Laodizea): Vgl. THOMPSON, Revelation, 160.

⁴¹ Nach Price zeigen das Material (z.B. aus Gold) und die Größe einer Kaiserstatue den göttlichen Status. Die Verehrung von Statuen ist vom hellenistischen Kult beeinflusst und ruft einen großen Konflikt mit den Christen hervor: Vgl. PRICE, Rituals, 186–188.

⁴² Die Stadt, die einen Kaisertempel erhalten hat, wird Neokoros (wörtlich Tempelwärter) genannt, um ihre Aufgabe und Zuständigkeit zu zeigen. Nach Friesen findet man das kaum vor dem 1. Jh. n. Chr. und Neokoros bezieht sich ursprünglich auf die amtliche Gesandtschaft in provinziellen Städten, bzw. auf den kultischen Dienst für zivile Wünsche: Vgl. FRIESEN, Neokoros, 50–53.

⁴³ Ungewöhnlich bei dem Tempel ist zweierlei. Der Tempel ist „in Ephesus“ aber auch κοινὸς τῆς Ἀσίας. Dies weist darauf hin, dass dieser Tempel nicht nur Ephesus, sondern auch der ganzen Provinz gewidmet wird: Vgl. FRIESEN, Neokoros, 34f.; WITULSKI, Kaiserkult, 56.

⁴⁴ Vgl. FRIESEN, Imperial Cults, 149f.; DERS., Neokoros, 36.

⁴⁵ Vgl. PRICE, Rituals, 130f.

Sebastoi) in Ephesus ausgeübt wurde.⁴⁶ Die epigraphischen Nachweise lassen teilweise auf eine Stärkung des Kaiserkults in Kleinasien schließen⁴⁷: In der kultischen Perspektive setzte der Zwang zum Kaiserkult in der Zeit Domitians fort, aber im Vergleich zu früheren Kaisern nahm die wirtschaftliche Kontrolle über Kleinasien unter Domitian deutlich zu.⁴⁸ Um 92–93 n. Chr. verbot Domitian den weiteren Weinanbau in Kleinasien, und er ordnete sogar an, die Hälfte der Weinstöcke umzuhauen, aufgrund des gewaltigen Überflusses an Wein und des Mangels an Getreide in Italien (vgl. Suet. Dom. 7,2; 14,2).⁴⁹ Infolge dieser stark belastenden Anordnung kam eine besondere Delegation der Provinzen zum Kaiser, um die Länder in Kleinasien, wo der Weinanbau wirtschaftlich eine wichtige Rolle spielte, von diesem Edikt zu befreien (vgl. Philostr. Ap. 6,42); und sie war erfolgreich (vgl. Philostr. soph. 1,21).⁵⁰

Obleich die Verbreitung des Kaiserkults aus diplomatischen und politischen Gründen erfolgte, empfanden die Christen ihn als Götzendienst,⁵¹ denn der Kaiser wurde als Gott verehrt und seine Regierung mit der Herrschaft Gottes verglichen. Diese Vorstellung eines göttlichen Kaisers war für Christen, die im Monotheismus verwurzelt waren, provokativ.⁵²

2. Diskussion um die Aggressivität der Johannes-Offenbarung

Die Johannes-Offenbarung lässt in ihren Visionen aggressive Motive und Darstellungen erkennen. Auf den ersten Blick ist deutlich wahrnehmbar, dass sich dieses Buch von den übrigen Schriften des Neuen Testaments, besonders den Evangelien, stark unterscheidet. Vor allem finden sich in der Offb viele Bilder von Gewaltanwendung, und die als gewalttätig dargestellte Macht Gottes schafft einen starken Kontrast zur Ethik Jesu, die im Doppelgebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten zusammengefasst werden kann. Diese Liebesforderung gilt als das Zentrum der Ethik Jesu und als das wichtigste aller Gebote: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben und deinen Nächsten wie dich selbst“ (vgl. Mk 12,28–31).⁵³ Außerdem unterscheidet sich die Offb durch die Aggressivität, die in den Visionen dominant ist, wenn man sie mit 1 Petr vergleicht, der als zeitgenössische Schrift der Offb gilt und auch auf die

⁴⁶ Vgl. WITULSKI, Kaiserkult, 53–77.

⁴⁷ Nach Price erscheint der Kaiserkult eher als eine politische Strategie: Vgl. PRICE, Rituals, 15f.

⁴⁸ Unter den flavischen Kaisern war die Systematisierung der Finanzen und der Staatverwaltung beträchtlich. Dieses neue System dient einerseits zur Rehabilitation des Reiches und des Volkes nach der Zeit Neros und andererseits zur besseren Administration aller Provinzen: Vgl. MAGIE, Roman Rule, 566–572.

⁴⁹ Einige Exegeten interpretieren Offb 6,6 auf diesem Hintergrund. Gegen dieses Edikt Domitians sagt ein Lebewesen: „Dem Öl und dem Wein füge keinen Schaden zu!“. Vgl. THOMPSON, Revelation, 165.

⁵⁰ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 399; MAGIE, Roman Rule, 580f.

⁵¹ Vgl. DESILVA, Seeing, 42f.

⁵² Vgl. PRICE, Rituals, 235–237.

⁵³ Vgl. SCHNELLE, Theologie, 101–104.

Verfolgungssituation hinweist (1Petr 3,13–14).⁵⁴ In 1Petr wird ein Sieg versprochen, wie in der Offb, aber dabei werden ein „gutes Gewissen“ und ein „gutes Benehmen“ als Prinzip des ethischen Verhaltens für die Christen in der Verfolgung betont. In diesem Brief erscheint der Ausdruck ἐν Χριστῷ als „zentrales Theologumenon“ (vgl. 1Petr 2,12; 3,16.21).⁵⁵

Obwohl die Aggressivität als Reaktion auf die feindliche Unterdrückung gewertet werden kann⁵⁶, gilt sie im Hinblick auf die Ethik⁵⁷ der Apokalypse als problematisch.⁵⁸ Zuerst kann man die Frage stellen: Warum lässt Gott ein solches Leiden in der Welt zu? Aber in der Offb findet sich auf diese Frage keine unmittelbare Antwort. Vermutlich versucht der Seher mit seiner Botschaft, die verfolgten Christen in der damaligen Situation zu trösten. Ihre Situation war mit Todesangst verbunden und es war nötig, Glaubenstreue und Hoffnung der Christen zu stärken. Denn aus der Sicht des Sehers kommt Gott bald und in seiner Gerechtigkeit wird er richten. Hiermit spielt das Vergelten Gottes, von dem häufig im Alten Testament im Zusammenhang mit der notwendigen Umkehr die Rede ist, eine wichtige Rolle, um die Macht und Gewalt Gottes auf der Erde zu zeigen.

Diese Vorstellung beruht auf einem dualistischen Weltverständnis der Offb: Die Gerechtigkeit Gottes, die sich durch seine Treue und Wahrhaftigkeit zeigt, ist ein grundsätzliches Kriterium für Heil und Unheil in der Welt.⁵⁹ So richtet sich die Gewalt Gottes nicht nur gegen die gottfeindliche Macht, sondern auch gegen die ungerechten Menschen, was eschatologisch geschildert wird (vgl. Offb 16,8–11).

Gericht und Krieg erscheinen als treffende Bilder für die Gerechtigkeit Gottes⁶⁰; so ist es plausibel, dass in der Offb das Gerichtsurteil über die gottfeindliche Macht *im Krieg* durchgesetzt wird.⁶¹ In diesem Sinne ist die Vision mit dem Reiter, die nach dem Untergang Babylons in kriegerischer Szene beschrieben wird, in Offb 19,11–21 zu interpretieren⁶²: Der

⁵⁴ Vgl. ELLIOTT, 1 Peter, 136-138.

⁵⁵ Vgl. GOPPELT, Petrusbrief, 238.

⁵⁶ Vgl. FARMER, Undercurrents, 111f.

⁵⁷ Johns bietet eine lange Diskussion über die Aggressivität der Offb in Bezug auf den ethischen Aspekt: Vgl. JOHNS, Lamb Christology, 185-202.

⁵⁸ Mayordomo fasst die negativen Deutungen der Offb in drei Punkten zusammen: (1) Gewaltsame Tötung, die durch das Blut (αἷμα) verdeutlicht wird, (2) Qual- und Schmerzzufügung und (3) Schadenfreude, die deutlich der Nächstenliebe entgegensteht: Vgl. MAYORDOMO, Gewalt, 50f.

⁵⁹ Vgl. RUSSELL, Message, 100-103.

⁶⁰ Vgl. MAYORDOMO, Gewalt, 53f.

⁶¹ „Die Vorstellung von einem aggressiven Gott begegnet in zwei Variationen: entweder wird Gott als ein mächtiger Krieger vorgestellt, der sich gegen seine Feinde durchsetzt, oder als ein gerechter Richter, der im jüngsten Gericht alle Menschen beurteilt. Die Aggressivität der Bilder ist bei kriegerischen Vorstellungen größer als bei forensischen, da ein Gerichtsverfahren schon eine rechtliche Bändigung und Disziplinierung von Aggression voraussetzt“: THEISSEN, Erleben, 427.

⁶² Nach Barr wird die göttliche Macht in vier Vorstellungen beschrieben; kosmisches Durcheinander, Ernte, Gericht und Krieg. Dabei verstärkt das Kriegsbild die Gewalt Gottes und wirkt ethisch problematisch: Vgl. BARR, Violence, 102f.

Reiter, der als Krieger dargestellt wird, richtet in Gerechtigkeit. Er stellt sich den Feinden mit dem Schwert entgegen. In dieser Vision ist vor allem die Einladung an die Vögel, das Fleisch der Feinde Gottes zu fressen, Anstoß erregend. Auch die anderen symbolhaften Ausdrucksweisen, die in der Vision verwendet werden, sind für das Neue Testament sehr ungewöhnlich.⁶³ Obwohl diese Vision inhaltlich als der Wendepunkt in der Offb, der einen Zugang zur Neuschöpfung in Aussicht stellt, erscheint⁶⁴, ist die Schilderung der Vision aufgrund ihrer gewalttätigen und sinnbildlichen Sprache schwer zu verstehen.⁶⁵

Warum schildert der Seher eine solche Vision, die nur schwierig mit der christlichen Tradition in Einklang gebracht werden kann? Und worauf richtet sich das Ziel dieser Vision? In dieser Arbeit versuche ich anhand des urchristlichen Textes und im Vergleich mit jüdischen Texten zu erläutern, was diese symbolhafte Vision bedeuten kann.

⁶³ Boring zeigt einige Kriterien auf, um die Vorstellung der Offb richtig auszulegen. Nach ihm bezieht sich die Vision auf die gegenwärtige Situation, die die Christen unterdrückt. Der Seher verwandelt mythische Elemente, die nicht von ihm selbst stammen, sondern aus der apokalyptischen Tradition und aus dem antiken Nahen Osten herkommen, in metaphorische Sprache, um den Endkampf zwischen Gott und den Feinden zu schildern. Die gewalttätige Vorstellung wird gemäß der theologischen und christologischen Perspektive des Sehers überzeugend formuliert, um die universale Erlösung zu zeigen: Vgl. BORING, Revelation, 112-119.

⁶⁴ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 31.

⁶⁵ Roloff sagt, dass Jesus in der Beschreibung des Endkampfes fehlt, abgesehen von Offb 14,14-16. Im Neuen Testament wird die Parusie Jesu Christi als der Moment der Erfüllung der Heilsgeschichte erwartet und nach seinem Sieg über den Tod, nach seiner Auferstehung wird er im letzten Gericht kommen, um die Menschen zu richten. Aber in dieser Vision findet sich sein Name nicht, und er spielt keine aktive Rolle: Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 183.

I. Ein anthropomorphes Symbol: Der Reiter Gottes

Die Johannes-Offenbarung nutzt zahlreiche Symbole. Darin finden sich einige anthropomorphe Figuren: Die vier Reiter (Offb 6,1–8), die Sonnenfrau (Offb 12,1–2), „die große Hure“ Babylon (Offb 17–18), die Braut des Lammes (Offb 19,7–10) und der Reiter auf dem weißen Pferd (Offb 19,11). Der Reiter in Offb 19,11–21 ist Christus sehr ähnlich (vgl. Offb 1,12–16; Dan 10,5–6): In der symbolhaften Darstellung erscheint dieser Reiter als das Lamm und er ermöglicht einen Zugang zur Vollendung und Neuschöpfung.

1. Struktur des Abschnitts

Die Offb ist mit einer einleitenden Wendung zu Beginn des Buches und mit einer Schlussformel am Ende gerahmt, ähnlich den paulinischen Briefen. Folglich stellen sie eine prophetische Botschaft Christi im brieflichen Rahmen dar (vgl. Offb 1,3; 22,18).⁶⁶

Inhaltlich lässt sich das Buch in drei große Abschnitte einteilen: Sieben Sendschreiben, sieben Siegel und das eschatologische Wiederkommen Christi. Wegen seiner komplizierten Komposition waren die Quellen des Buches immer umstritten. Aufgrund der Ähnlichkeit des Inhalts mit anderen jüdisch-apokalyptischen Schriften und der unzureichenden griechischen Grammatik⁶⁷ wurde oft vermutet, dass das Buch nach zumindest zwei verschiedenen jüdischen oder außerbiblichen Quellen, die schon früher entstanden waren, von einem Redaktor bearbeitet und zusammengestellt wurde: Dies ist die sogenannte *Kompilationstheorie*.⁶⁸ Dagegen setzt Vischer voraus, dass der letzte Redaktor eine jüdisch-apokalyptische Schrift zugrunde gelegt und nach seiner redaktionellen Durchsicht erweitert hat. Dies stellt die sogenannte *Revisionstheorie* dar. Bousset insistiert in seinem Kommentar auf der Theorie, dass die Offb von einem Redaktor vieler verschiedener Texte, die er verarbeitet hatte, komponiert wurde: Dies ist die sogenannte *Fragmententheorie*.⁶⁹

⁶⁶ Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 15f. Bauckham deutet die Johannes-Offenbarung als ‚Circular Letter‘: Die Sendschreiben an die sieben Kirchen entsprechen den unterschiedlichen Situationen der Kirchen und sind vergleichbar mit dem Brief an die Epheser und dem ersten Petrusbrief. Diese Briefe beziehen sich auf dieselbe Situation der Gemeinden, in der die Christen unter Verfolgung leiden. Aber die Aussage enthält nicht nur Trost oder Ermutigung der Christen, sondern auch die Warnung vor Idolatrie: Vgl. BAUCKHAM, Theology, 12–17.

⁶⁷ Vgl. PORTER, Language, 582–603.

⁶⁸ Wahrscheinlich ist diese These, die mehr als eine auf Hebräisch oder Aramäisch geschriebene apokalyptische Schrift vermutet, von der Exegese des Buches Daniel sehr stark beeinflusst: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, cvi–cvii.

⁶⁹ „Wir nehmen keine Grundschrift mit allmählichen Erweiterungen, keine Quellen und keinen mechanisch arbeitenden Redaktor an, sondern einen apokalyptischen Schriftsteller, der jedoch in vielen Punkten nicht aus freier Hand schuf, sondern ältere apokalyptische Fragmente und Überlieferungen, deren Überlieferung vorläufig und dunkel bleibt, verarbeitete“: BOUSSET, Offenbarung, 129.

Aber diese Thesen, die sich auf die *Quellenkritik*⁷⁰ stützen, laufen Gefahr, dass man den eigentlichen, kohärenten Sinn des vorliegenden Textes nicht erkennen kann und der Text atomisiert wird. Aus diesem Grund erscheint die diachrone Methode, die die Schichten der ursprünglichen Textquellen untersucht, bisweilen entbehrlich, um die komplizierte Komposition zu erklären. Die drei genannten Lesarten verursachen aber andere Probleme, die noch nicht gelöst sind: Woher kommen diese Texte? Wann sind sie entstanden und wie wurden sie überliefert? Sie ersetzen also ein Problem durch ein anderes.

Außer der Quellenkritik gibt es noch einen Versuch die verschiedenen Textschichten einander zuzuordnen⁷¹: die *Rekapitulationstheorie*. Um die Komposition der Offb zu verstehen, sei es nötig zu erkennen, dass das Buch in Visionszyklen verfasst und durch den diachronen Prozess ihrer Entstehung strukturiert wurde.⁷² Die Rekapitulationstheorie entspricht jedoch nicht dem Ursprung der Visionen. Der Seher setzte seine Visionen mit akkumulierten Traditionen zusammen, um eine neue eschatologische Szene zu schaffen.⁷³ Dafür benutzte er den Ausdruck μετὰ ταῦτα (Offb 4,1; 7,1.9; 15,5; 18,1; 19,1), auf zeitliche Sequenz in den Visionen hinzuweisen.⁷⁴

In der Offb fällt die Parallele zwischen dem Prolog und dem Epilog als kompositionellen Achsen auf. In Offb 1,1 und 22,6 findet sich eine Aussage, die die Struktur des Buches grundsätzlich als Chiasmus erschließt.⁷⁵ Offb 1,1–3⁷⁶ und 22,6–9 sind durch einen

⁷⁰ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, cx-cxvii; MÜLLER, Offenbarung, 38-40; SCHÜSSLER-FIORENZA, Composition and Structure, 346-350.

⁷¹ Collins erklärt die wiederholenden Elemente in der Offb: Verfolgung – Strafe der Nationen – der Sieg Gottes und des Lammes. Nach diesen Elementen wird die Offb in zwei Anhängen über Babylon (Offb 17,1–19.10) und Jerusalem (Offb 21,9–22,5) rekapituliert. Diese Tendenz der Wiederholung ist in anderen Apokalypsen üblich, z.B. Dan 7–10 und 4Esr 3,1–9,22. Collins teilt die Offb in siebengliedrige Kompositionen ein; sieben Siegel, sieben Posaunen und sieben Schalen. Nach seiner Unterteilung gibt es zwei ‚unnumbered‘ Visionen (Offb 12,1–15,4 und 19,11–21,8): Vgl. COLLINS, Combat Myth, 32-44.

⁷² Aune bemerkt auch, dass die komplizierte Struktur der Offb auf den langfristigen Prozess und die mündlichen und schriftlichen Quellen, die durch die vielen Arten der Erzählung angedeutet wurden, hinweist: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, xci.

⁷³ Dazu notiert Backhaus die diachrone Dimension: „Die diachrone Rückfrage ist eher traditions- als quellenkritisch orientiert und im Bewusstsein ihrer bescheidenen Möglichkeiten für jede Passage einzeln zu stellen, wobei nicht die vermutete Vorgeschichte des Textes, sondern die kreative Synthese des Verfassers die Interpretationslinie bestimmt“: BACKHAUS, Vision, 35.

⁷⁴ „The reason the author has cemented diverse materials and traditions together into a single formal vision is not simply because he wants to relate the visions in the order in which he saw them (as Hermas) or because he wants to develop a theme (4 Ezra) but primarily because he intends the visions themselves to constitute a single chronological narrative of the eschatological events that will soon begin to unfold“: AUNE, Revelation 1–5, xciii.

⁷⁵ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει: Dieser Ausdruck wird von Dan 2,28–29.45 übernommen. Beale vergleicht diesen Satz in Offb 1,1 und 22,6 mit Dan 2,28–29. Die unterschiedlichen Ausdrücke in Dan 2,28–29 (בְּאַחֲרִית יְמֵיָא; ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν; am Ende der Tage) und Offb 1,1; 22,6 (ἐν τάχει; bald) können ein gleiches Ereignis der eschatologischen Vollendung bedeuten. Einige meinen, dass die Offb die Ereignisse in schnellerer Abfolge als Daniel beschrieben habe, aber im eschatologischen Sinne zeigen beide keinen zeitlichen Unterschied, sondern eine Spannung auf, dass nämlich die Vollendung Gottes schon in

Makarismus parallelisiert.⁷⁷ Der visionäre Hauptteil (Offb 4,1–22,5) fängt mit der Thronszene (Offb 4,1–5,14) an und läuft in siebengliedrigen Visionen: die sieben Siegel (Offb 6,1–8,1), die sieben Posaunen (Offb 8,2–11,19), die sieben Zornesschalen (Offb 14,6–16,21). Im Zentrum der Komposition steht die Gestalt einer Frau und eines Tieres (Offb 12,1–14,5). Nach den siebenteiligen Rhythmen beginnt eine neue Vision in Offb 17,1, die als Paränese gegen Babylon auszulegen ist. Im folgenden Text wird Babylon als „die große, die Mutter der Huren“ (Offb 17,5) identifiziert.⁷⁸

Der Textkomplex Offb 17,1–22,5, zu dem auch Offb 19,11–21 gehört, ist noch umstritten in seiner Unterteilung. Vanni setzt voraus, dass Offb 16,17–22,5 eine Sinneinheit darstellt: Er analysiert die semantische Struktur in ihrem Zusammenhang (πόρνη – κύριος κυρίων – νύμφη). In dieser Einheit wird die Aufmerksamkeit auf das Neue Jerusalem als Braut des Lammes gelenkt (vgl. Hos 2,19.21; Jes 44,6; 61,10).⁷⁹ Demgegenüber ist es inhaltlich klar, dass der neue Abschnitt mit einer Öffnung des Himmels wie am Anfang des visionären Hauptteils (vgl. Offb 4,1) beginnt. In Offb 17,1–19,10 geht es um Babylon und seinen Fall und nach der Doxologie handelt Offb 19,11–21 von einer neuen Vision und dem Sieg Gottes. Giblin kritisiert dagegen die Voraussetzungen Vannis. Giblin zufolge finden sich dieselben Redewendungen in Offb 17,1 und 21,9: die Vorstellung von einem der sieben Engel (zwanzig Wörter in der gleichen Ordnung in den beiden Stellen), die von einer antithetischen Entwicklung strukturiert wird (πόρνη – γυνή/πόλις ; νύμφη – γυνή/πόλις). Dies stellt gemäß Giblin einen Beweis der Inklusion dar (A: 17,1–19,10 – B: 19,11–21,8 – A': 21,9–22,9). Als Grundlage nimmt er die sogenannten „Paired Angelic Disclosures“, die sich in den Unterteilen A und A' finden lassen.⁸⁰ Aber sein Argument gegen Vanni ist anfechtbar, weil die

der Gegenwart angefangen hat und sich in unmittelbarer Zukunft vollendet: Vgl. BEALE, Revelation, 153f.

⁷⁶ „Offenbarung“ meint in Offb 1,1 nicht nur visionäre Enthüllung, wenn das Wort auch im Zusammenhang visionärer Begrifflichkeit auftaucht. Der Begriff ist allgemeiner gebraucht, wie die parallelen Bestimmungen es nahelegen: Vers 2 ‚Wort Gottes‘, ‚Zeugnis Jesu Christi‘, Vers 3 ‚die Worte der Weissagung‘. Er charakterisiert den Inhalt mit Blick auf seinen himmlischen Ursprung“: MÜLLER, Offenbarung, 66–67.

⁷⁷ Es gibt zwei Theorien des Prologs: Backhaus, Collins, Giesen, Lohse und Vanni halten einen langen Ausgang (Offb 22,6–22,21) für richtig. Aune, Biguzzi, und Giblin plädieren für einen kurzen Epilog (Offb 22,9–22,21). Auffällig ist die These von Bauckham. Nach dem Ausdruck „ich war im Geist“ (ἐγενόμην ἐν πνεύματι in Offb 1,10; 4,2 und ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι in Offb 17,3; 21,10) teilt er die Struktur des Buches ein, aber für den Epilog geht er von ‚overlapping and interweaving‘ aus: Seiner Meinung nach ist Offb 22,6–9 in den beiden Abschnitten (Offb 21,9–22,9 im Neuen Jerusalem und Offb 22,6–21 im Epilog) kunstvoll wiederholt: Vgl. BAUCKHAM, Climax, 3–5.

⁷⁸ Schüssler-Fiorenza diskutiert mit Vanni und Giblin über die Struktur der Offb und geht davon aus, dass die Struktur des Buches im prophetisch-apokalyptischen Schema und im prophetisch-apostolischen Briefrahmen besteht. Darüber hinaus bringt sie eine siebenfache chiasmatische Struktur: A (1,1–8) – B (1,9–3,22) – C (4,1–9,21; 11,15–19) – D (10,1–15,4) – C' (15,1,5–19,10) – B' (19,11–22,9) – A' (22,10–22,21): Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, Composition and Structure, 362–366.

⁷⁹ Vgl. VANNI, Struttura letteraria, 202–205.

⁸⁰ Vgl. GIBLIN, Structural and Thematic, 488–498; BIGUZZI, Settenari, 300–306.

Jerusalem-Vision schon in Offb 21,2 in der Metapher der Braut vorkam. Wenn seine Inklusion richtig ist, muss man die Aufmerksamkeit nicht auf die Frauengestalt, sondern auf die Verben richten, die in drei Teilen relevant sind: Sagen/Hören – Sehen – Sagen/Hören (λέγω – ὁράω – λέγω). In der Offb gibt es allerdings keine feste Anwendung von "Hören" und "Sehen". Aus diesem Grund scheint die Inklusion, die von Giblin in die Diskussion gebracht wurde, arbiträr. Es ist folglich richtiger anzunehmen, dass das Neue Jerusalem in Offb 21,9–27 eine Folge des Sieges und ein Resultat der Vollendung ist.⁸¹

Der letzte Abschnitt ist von einer Wendung, die das ganze Buch hindurch Gebrauch findet,⁸² eingeleitet und charakterisiert: καὶ εἶδον (und ich sah).⁸³ Der siebenmalige Gebrauch der Konjunktion kann kopulative Bedeutung haben, insbesondere um eine Sequenz der Visionen zu evozieren.⁸⁴

2. Die Darstellung eines Reiters: Offb 19,11–16

Mit der Himmelsöffnung wird ein Reiter in kriegerischer Szene dargestellt. Der Reiter wird nicht nur detailliert beschrieben, sondern durch die Namensnennung auch auf seine Funktion in diesem Abschnitt gekennzeichnet: In der Darstellung macht der Seher mit vielen Symbolen auf den Sieg des Reiters und auf die Herrschaft Gottes aufmerksam. Wie die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament oft durch den Krieg erwiesen wird, so führt der Reiter in Kriegsmotivik das Strafgericht Gottes durch.

⁸¹ „Offb 19,11–22,5 spricht vom noch ausstehenden endgültigen Gericht über die Feinde Gottes und von der Heilsvollendung der treuen Christen im neuen Jerusalem. Dass Gott sich gegen seine Feinde durchsetzen wird, beweist, dass er den Christen unverlierbares Heil zu verschaffen vermag“: GIESEN, Offenbarung, 52. Vgl. BACKHAUS, Vision, 35f.; LOHSE, Offenbarung, 10.

⁸² Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 14.

⁸³ Müller setzt voraus, dass die Schemata dieses Abschnitts mit der Geschichte ‚Gog und Magog‘ (Ez 37–48) und der allgemeinen Lehre von der Auferstehung (4Esr 7,26–44) als Leitmotive kombiniert wurden: Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 321. Demgegenüber geht Roloff davon aus, dass die Schemata der Wiederkunft Christi, die das Thema zu sein scheint, entsprechen müssen. Deswegen können sich zwei Aspekte finden: Einer von beiden ist entweder der ‚Vollzug des Gerichtes‘ (1Thess 1,10; Apg 17,31) oder die ‚Vernichtung der Feinde Gottes‘ (1Kor 15,25–27). Und der andere ist ‚die Sammlung und Auferweckung der Glaubenden (Mk 13,27; 1Thess 4,16ff), um in 20,1–6 behandelt zu werden“: ROLOFF, Offenbarung, 184.

⁸⁴ Beale analysiert die Konjunktion in der Offb und nimmt einen alternativen Text (⌘²) an. Seiner Meinung nach bedeutet Offb 20,1 auch „einen anderen Engel“ wie in Offb 7,2 und 18,1. Denn in diesen Texten sind das Auf- und Absteigen deutlich. In diesem Fall ist das Bild nicht mehr in der zeitlichen und visionären Sequenz. Aber seine Textkritik ist nicht überzeugend: Vgl. BEALE, Revelation, 974–976.

2.1 Das Aussehen des Reiters und seines Heeres: Offb 19,11–14

Auf den ersten Blick ist die weiße Farbe, die strahlend wirkt⁸⁵, dominant. Sie charakterisiert die Gestalt des Reiters und seines Heeres. Die mit dem Alten Testament assoziierten Symbole enthüllen die unvergleichliche Macht des Reiters gegenüber seinen Feinden, die durch den Kaiserkult die Christen bedroht hatten.

2.1.1 Text und Übersetzung

¹¹ Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτὸν [καλούμενος] πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ.

Und ich sah den (vollständig) geöffneten Himmel, und siehe, ein weißes Pferd, und der darauf saß, heißt⁸⁶, der Treue und Wahrhaftige, und er richtet in Gerechtigkeit und führt Krieg.

¹² οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ [ὡς] φλόξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλὰ, ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός,

Seine Augen sind [wie]⁸⁷ Feuerflammen, und auf seinem Haupt sind viele Diademe, und er trägt einen geschriebenen Namen, den niemand kennt, außer er selbst.

¹³ καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

Und er ist bekleidet mit einem in Blut getauchten Gewand, und sein Name heißt: Das Wort Gottes.

¹⁴ καὶ τὰ στρατεύματα [τὰ] ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ’ ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν.

Und die Kriegsheere, die⁸⁸ im Himmel sind, folgten ihm auf weißen Pferden⁸⁹, bekleidet⁹⁰

⁸⁵ Vgl. MICHAELIS, λευκός, 248.

⁸⁶ Einige Lesarten sind umstritten: Der vorliegende Text nimmt das Partizip καλούμενος, das nicht von allen als originaler Text akzeptiert wird, aber in vielen Majuskeln belegt ist. Die Alternative wäre eine Formulierung ohne dieses Partizip (A P 051 1 2042 2081) und eine andere Anordnung der Wörter vom Codex Sinaiticus: πιστὸς καλούμενος καὶ ἀληθινός. Wenn der Text ohne das Partizip ursprünglich wäre, würde „treu und wahrhaftig“ den Charakter des Reiters verraten. Aber mit dem Partizip kann man deutlich erkennen, dass es ein Name ist, was zu dem Abschnitt gut passt. In der Offb wird diese Kombination „treu und wahrhaftig“ viermal verwendet (Offb 3,14; 19,11; 21,5; 22,6). Außer Offb 3,14; 21,5 und 22,6, wo die Adjektive attributiv für „die Worte“ und für „Zeugen“ stehen, findet sich der prädikative Gebrauch von „treu und wahrhaftig“ nur einmal in der Offb. Das Partizip ist eine Interpolation, die vom folgenden Text durch „der Name“ und „er heißt“ beeinflusst wird.

⁸⁷ Die Zahl der Manuskripte, die „wie“ im Text nennen, ist größer als die ohne das Adverb. Trotzdem kann man voraussetzen, dass „wie“ eine Assimilation an Offb 1,14 ist, wo sich derselbe Ausdruck findet. Dem Sinn und der äußeren Textkritik nach ist der Ausdruck „wie Feuerflammen“, der in der Offb nur zweimal verwendet ist, normal. Aber gemäß der *Lectio difficilior* wäre der Text ohne das Adverb der ältere Text.

⁸⁸ Der vorliegende Text hat ein Pronomen: P 051 1006 1841 1854 2030 ℳ^K lat sa und Cyprianus. Aber eine andere Lesart ist möglich ohne das Pronomen (⌘ A 046 1611 2053 2062 2329 2344 ℳ^A und *gigas*). Nach der

mit weißem, reinem Leinengewand.

2.1.2 Syntaktisch-linguistische Analyse

2.1.2.1 Das Perfekt in v. 11

Das Perfekt ist das wichtigste Tempus im Neuen Testament.⁹¹ Es kommt im normalen Sprachgebrauch nicht oft vor, aber es bedient viele Aussageaspekte. In der Offb ist das Perfekt auffällig bei der Beschreibung des Himmels. Insgesamt taucht eine Vision vom Himmel in der Offb dreimal auf. Dabei wird zweimal (Offb 4,1 und 19,11) das Perfekt im Passiv verwendet.

Das Perfekt Passiv zeigt im gesamten Werk stets den Anfangspunkt einer Vision an. Nach den sieben Sendschreiben beginnt eine Vision in Offb 4,1, wo der Seher die Leser an seiner Vision, die eine geöffnete Tür im Himmel als Beginn des Hauptteils zeigt, teilnehmen lässt. Und mit Offb 19,11 taucht eine neue Vision, die Abschlussvision genannt werden kann, im Perfekt Passiv auf.

Normalerweise kann das Perfekt drei Aspekte haben: (1) ein vollendetes Ereignis in der Vergangenheit, (2) ein noch nachwirkendes Ereignis, das in der Vergangenheit seinen Anfang genommen hat und bis zum Präsens reicht, oder (3) es kann einfach an Stelle des Aorist stehen, als Eigenheit des späteren neutestamentlichen Griechisch.⁹² Dabei begrenzen manche Exegeten den Gebrauch des Partizip Perfekts auf die resultative Aktionsart, bezogen auf das Hauptverb im Satz.⁹³ Im Gegensatz dazu betonen Vanni und Schick, dass dieses Partizip Perfekt auch nachhaltige Wirkung haben kann: Der Himmel war geöffnet und bleibt so.⁹⁴ In der Offb ist diese Anwendung des Partizip Perfekts vom Verb ἀνοίγω mit fünf Belegen

äußeren Textkritik der Zeugnisse ist nicht klar, welcher Text original ist. Aune bietet einen wichtigen Hinweis auf den Schreibstil des Autors. Die Tendenz des Autors ist, dass das nominalisierte Pronomen im Satz wiederholt wird, um den Nebensatz einzuführen (1,4; 2,24; 5,5; 8,3; 11,16): Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1043 14a. „The definite article is always part of a word group consisting of article plus substantive (resp. substantivized adjective or indeclinable). By using the article the speaker assumes that the persons or things indicated by the second part of the word group are known to the addressee“: MUSSIES, Morphology, 187.

⁸⁹ „Auf vielen Pferden“ (ἐπὶ ἵπποις πολλοῖς) erscheint in wenigen Zeugnissen. Höchstwahrscheinlich haben 051* 2344 \mathfrak{M}^A den Text missverstanden: Sie bringen ἐφ’ ἵπποι πολλοί (anstatt ἐφ’ ἵπποις λευκοῖς) hinein.

⁹⁰ Logischerweise sollte das Partizip Perfekt ein Neutrum Plural sein (ἐνδεδυμένα), das dem Subjekt des Satzes τὰ στρατεύματα entspricht. Aber der Autor schreibt ein Maskulin Plural (ἐνδεδυμένοι). Vielleicht hat der Autor die Heere in männlicher Gestalt gedacht: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1043, 14c. Hier findet sich noch eine andere Lesart mit einem Dativ (-μενοῖς) in \mathfrak{N}^* , einigen Manuskripten und Origenes. Aber dies scheint eine falsche Abschreibung zu sein, die von ἐφ’ ἵπποις λευκοῖς beeinflusst wird.

⁹¹ Vgl. MOULTON, Prolegomena, 140.

⁹² Vgl. ZERWICK, Biblical Greek, §213.

⁹³ Vgl. MOULTON, Syntax, 85.

⁹⁴ Schick bemerkt „nicht mehr schließen“: SCHICK, Apokalypse, 204. Vgl. VANNI, Apocalisse, 320.

selten.⁹⁵ Nur zwei davon sind mit dem Perfekt als Hauptverb im Satz verbunden, sonst mit dem Verb im Aorist.

Zunächst ist die Himmelsöffnung vergleichbar mit der Türöffnung, die zum ersten Mal in der Offb mit dem Partizip Perfekt im Passiv auftaucht. Wenn das Partizip Perfekt im Passiv in Offb 3,8 eine besondere Bedeutung „als Nachwirkung“ hat, kann es auch in Offb 4,1 denselben Aspekt haben. In diesem Satz ist die geöffnete Tür mit einem Nebensatz verbunden: „Ich habe eine geöffnete Tür vor dir gegeben, die niemand schließen kann.“ Hier ist der nachwirkende Aspekt des Partizip Perfekts im Griechischen deutlich: Die Tür wurde schon vor der Schau geöffnet und steht somit noch in der Gegenwart offen und bleibt es auch in Zukunft.⁹⁶ Im Nebensatz verrät der Ausdruck οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι einen Zeitraum, der zwischen dem Zeitpunkt der Türöffnung und der Gegenwart liegt; die Tür im Himmel wurde in der Vergangenheit geöffnet, aber bleibt auch in der Gegenwart geöffnet, weil niemand sie zu schließen vermag.

In Hinsicht auf das Partizip Perfekt unterscheidet sich das geöffnete Buch in Offb 10,2.8 vom Buch in Offb 5,1–6,1. Da gibt es einen Unterschied des Tempus zwischen dem Buch in Offb 5,1–6,1 (Aorist) und 10,2.8 (Perfekt). Es wird deutlich, dass der Seher die Verben unterscheiden wollte. Im Hinblick auf die Würde des Lammes, das auf dem Thron saß, unterscheidet der Seher bewusst die Aspekte der Verben. Nur das Lamm ist würdig, das Buch⁹⁷ zu öffnen. Das geöffnete Buch in Offb 10,2.8 drückt einen Dauerzustand aus: Das Buch ist von dem Lamm schon geöffnet worden (vgl. Offb 6,1) und jetzt bleibt es in der Hand des Engels geöffnet. Wenn das geöffnete Buch als „unversiegelt“ gilt⁹⁸, ist dieses Öffnungsereignis einmalig und nicht wiederholbar. Deshalb kann das Partizip Perfekt an dieser Stelle auf eine solche Nachwirkung anspielen.

2.1.2.2 Demonstrativpartikel ἰδοὺ

Die Partikel ἰδοὺ wird im Neuen Testament als demonstrative Partikel verwendet, insbesondere um eine Rede „zu beleben“. Diese Partikel fordert die Aufmerksamkeit des

⁹⁵ Offb 3,8; 4,1 (mit der Tür); 10,2.8 (mit dem Buch); 19,11 (mit dem Himmel).

⁹⁶ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 132.

⁹⁷ Wahrscheinlich meinte der Seher mit dem Buch (τὸ βιβλίον) die Buchrolle, die innen und außen beschrieben wird (vgl. Offb 5,1). Diese Vorstellung entspricht sehr gut den sieben Siegeln und ihren Entsiegelungen in der Offb. Die Form des Buches als Rolle ist kaum umstritten, aber die Herkunft der Buchrolle und ihres Inhalts wird diskutiert: Vgl. BERGMEIER, Buchrolle, 226-230; HOLTZ, Christologie, 31f.; MAIER, Offenbarung 1–11, 288; ROLLER, Buch, 99-102; ROLOFF, Offenbarung, 79.

⁹⁸ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 558; GIESEN, Offenbarung, 232.

Lesers bzw. Zuhörers für den narrativen Text ein, und wird verwendet, um eine neue Rede oder Erzählung zu initiieren. Bei 26-maligem⁹⁹ Gebrauch in der Offb tritt der Ausdruck insbesondere mit καί auf.¹⁰⁰ Meistens ist er in der Form καὶ εἶδον verbunden.¹⁰¹ Mit der Verwendung der ersten Person wird die Bildersprache verstärkt. Es wirkt so, als ob der Seher den Lesern in genau diesem Moment erzählen würde, was ihm passiert ist und was er gesehen hat. Die Wiederholung der Konjunktion καί gilt in der griechischen Grammatik als Polysyndeton und diese Konjunktion wird in der Rede oder in der Schrift ohne spezielle Bedeutung verwendet, damit der Verfasser seine Rede fortsetzen kann und die Leser den Sinn des Textes mit einer Pause reflektieren können.¹⁰² Mit der doppelten Aussage „ich sah – siehe“ stellt die Partikel ἰδοὺ eine Aufforderung zur Teilnahme an den Leser dar¹⁰³: Der Seher, der die himmlischen Ereignisse schaut, lädt seine Leser nun zu demselben Erlebnis in belebender Bildersprache ein.¹⁰⁴ Dies bezieht sich auf keinen eindeutigen Zeitpunkt und ist achronisch zu verstehen.

2.1.3 Die Himmelsöffnung

Das Motiv des „geöffneten Himmels“ gehört zum üblichen Repertoire der Visionssprache. Der Himmel ist als Ort Gottes¹⁰⁵ wie ein Gegenraum zur Erde beschrieben. Das Motiv der Himmelsöffnung beruht auf der Vorstellung des Alten Testaments von Theophanie und findet sich auch in anderen apokalyptischen Schriften.¹⁰⁶ Es beabsichtigt, die Transzendenz Gottes zu zeigen, und dieser Einsatz Gottes bedeutet Mahnung oder Vernichtung der Feinde sowie letztes Gericht (Jes 63,19; 3Makk 6,18) oder Beauftragung zur Prophezeiung (Ez 1,1; syrBar 22,1). Daher symbolisiert eine Öffnung des Himmels zugleich den Einsatz Gottes für die Geschichte der Menschen.¹⁰⁷ Die Himmelsöffnung ersetzt damit theophane Wendungen wie

⁹⁹ Diese Partikel wird im Neuen Testament zweihundertmal verwendet: 61 in Mt, 57 in Lk und 23 in Apg.

¹⁰⁰ Diese Kombination konstruiert eine typische Einleitungsformel vor den Visionen; Offb 1,18; 4,1.2; 6,2.5.8; 7,9; 12,3; 14,1.14; 19,11; 22,7.

¹⁰¹ Außer Offb 12,3 (ὥφθη); 22,7(εἰπέν).

¹⁰² Vgl. BULLINGER, *Figures of Speech*, 208-237: Asyndeton ist der Gegensatz zum Polysyndeton, aber im Hinblick auf die Funktion spielen beide quasi die gleiche Rolle im Text.

¹⁰³ „Insgesamt setzt in der Johannes-Offenbarung 44mal ein ‚ich sah‘, 26-mal ein ‚ich hörte‘ dem Leser das Bild plastisch vor Augen; 26-mal wird er durch ἰδοὺ zum Selbstbetrachten, zur unmittelbaren Teilhabe an der Vision eingeladen“; BACKHAUS, *Bilder*, 432.

¹⁰⁴ Vgl. FREY, *Bildersprache*, 175.

¹⁰⁵ Das Herabsteigen Gottes beschreibt in der alttestamentlichen Tradition die Theophanie.

¹⁰⁶ In den alttestamentlichen Apokryphen findet man dieses Motiv. 3Makk 6,18 schreibt „true God revealed his holy face and opened heaven's gates.“ In syrBar 22,1 ist die Himmelsöffnung ebenfalls beschrieben, aber im Hinblick auf den Kontext ist es kein Visionsabschnitt, sondern eine Audition.

¹⁰⁷ Im religiösen Sinne notiert Lentzen-Deis den Himmel als Raum, der oberhalb der Erde ist, aber in 1Hen ist der Himmel wie ein horizontaler Bezirk, der im Nordwesten liegt, dargestellt (1Hen 18,12; 19,1–2; 21,1–10):

das „Neigen der Himmel“¹⁰⁸ oder das „Zerreißen des Himmels“ aus alttestamentlichem Sprachgebrauch.

Das Verb קרע bedeutet „zerreißen“ oder „spalten“ und steht meist für das Zerreißen von Kleidern als typisches Zeichen der Umkehr und der Buße im Alten Testament. Aber in Jes 63,19¹⁰⁹ zeigt die Bildersprache das Ereignis der Himmelsöffnung an.¹¹⁰ Folglich wird die Intervention Gottes, die für sein Volk von Nöten war, in Jes 63,7–64,11 gefordert und die Hoffnung, dass das Volk gerettet wird, mit seinem Namen¹¹¹ verbunden.¹¹² In der LXX wird dieser Ausdruck mit dem Verb ἀνοίγω übersetzt.¹¹³ Aber möglicherweise gibt es im Griechischen eine Variante: In Mk 1,10 erscheint das Verb σχίζω nach der Taufe Jesu, um die Öffnung des Himmels zu umschreiben.¹¹⁴ Dies wird im Passiv geschildert.¹¹⁵ Auch findet sich dieses Verb allgemein in den vier Evangelien an der Stelle, wo der Vorhang des Tempels zeitgleich zur Todesstunde Jesu zerriss.¹¹⁶ Außer dem Desiderativ bei Jesaja gibt es noch ein anderes Beispiel: Ez 1,1, wo der Prophet in einer Vision Gott sah und seine Prophezeiung begann.¹¹⁷ Gegenüber Jesaja ist dort die Himmelsöffnung mit dem Wort פתח beschrieben.¹¹⁸ Einige Exegeten¹¹⁹ notieren Ez 1,1 als einzigen Ausdruck, der sich zum Vergleich für die Himmelsöffnung in Offb 19,11 eignet. Nur in Mk 1,10 ist die Öffnung des Himmels mit

Vgl. LENTZEN-DEIS, Himmelsöffnung, 301-303.

¹⁰⁸ Vgl. 2Sam 22,10; Ps 18,10: שָׁמַיִם נִשְׁבָּרִים ist die Umschreibung der Himmelsöffnung und in Verbindung mit ירד bedeutet dieser Ausdruck das Herabsteigen von oben nach unten.

¹⁰⁹ Im Abschnitt Jes 63,7–64,11 ist das Thema ‚Gott – Völker Gottes‘, das das Buch bis zum Ende durchläuft, relevant. Im Hinblick auf die Rettung Gottes werden Antithesen verwendet, um die Beziehung zwischen Volk und Gott zu erklären: Gottes Erbarmen und die Sünde der Menschen, Gottes Angemessenheit und die Unangemessenheit der Menschen: Vgl. E. ZENGER u.a., Einleitung in das Alte Testament (Stuttgart 1995) 437-438.

¹¹⁰ In diesem Vers ist das Subjekt Gott und das Verb ירד folgt diesem Ausdruck.

¹¹¹ „Dein Name ist unser Erlöser von alters her“ in Jes 63,16 kann zweifach übersetzt werden: In der Fügung שִׁמְךָ מֵעוֹלָם kann das hebräische Wort שֵׁם als Nomen (Elberfelder, NRSV, TOB) und als Verb (Einheitsübersetzung, CEI) aufgefasst werden. Aber im Vergleich zum v. 12, wo über Gottes Namen als ‚ewige Namen‘ geschrieben wird, ist es dem Kontext des Abschnitts angemessen, ihn als ein Nomen zu verstehen.

¹¹² „Mein Volk und meine Söhne“ (Jes 63,8) und „du bist unser Vater“ (Jes 63,16) sind seltene Metaphern in der alttestamentlichen Tradition (vgl. Ps 103,13). Vermutlich wartete Tritojesaja auf Gottes Einsatz, der allein die Menschen retten kann: Vgl. OSWALT, Isaiah 40–66, 612f.

¹¹³ In den Apokryphen bedeutet dieses Verb oft Himmelsöffnung; 1Hen 14,15; Test. Lev 2,6; 5,1; 18,6; Test. Jud 24,2; syrBar 22,1: Vgl. UNNIK, Die geöffneten Himmel, 270-272.

¹¹⁴ Normalerweise entspricht das Wort σχίζω im Alten Testament dem Wort בקע (Gen 22,3; Ex 14,21; 1Sam 6,14; Jes 48,21; vgl. Jes 36,22; 27,1).

¹¹⁵ Himmelsöffnung versteht Ernst „als Stilmittel der apokalyptischen Sprache“: ERNST, Markus, 39.

¹¹⁶ Mk 15,38; Mt 27,51; Lk 23,45; Joh 19,24. Vgl. LENTZEN-DEIS, Himmelsöffnung, 304f.

¹¹⁷ Am Anfang der Prophezeiung findet sich mit der Himmelsöffnung Ezechiel als Seher wie der Seher der Offb in Ez 1,1. Es schließt sich die Vision der vier Wesen an. Dazu bemerkt Hieke, dass das Motiv des Ezechiel und des Sehers der Offb parallelisiert wird: Vgl. HIEKE, Der Seher, 7.

¹¹⁸ In Bezug auf die Beauftragung sind die Vision des Ezechiel (Ez 1) und des Jesaja (Jes 6) auch unterschiedlich formuliert. In Jes 6,1 findet sich keine Himmelsöffnung, sondern die Schau Gottes: Vgl. VINCENT, Aspekte, 31-35.

¹¹⁹ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1052; BEALE, Revelation, 949.

σχιζω (aufreißen) beschrieben, sonst immer mit ἀνοίγω (öffnen) nach der LXX.

Nicht nur das Alte Testament, sondern auch das Neue Testament weist auf die Himmelsöffnung hin. In Apg sagt Stephanus kurz vor seinem Martyrium: „Siehe, ich sehe die geöffneten Himmel und den Sohn des Menschen zur Rechten Gottes stehen“ (Apg 7,56). Hier ist auch das Adverb ἰδοὺ verwendet, um die Aufmerksamkeit auf dieses Ereignis zu lenken.

In der Offb markiert die Himmelsöffnung allgemein den Anfang einer neuen Vision, aber die vorherigen Himmelsöffnungen sind relativ begrenzt: Der Seher schaute eine geöffnete Tür (Offb 4,1) und den geöffneten Tempel (Offb 11,19) im Himmel. Im Vergleich zu Offb 19,11 ist der Himmel in Offb 4,1 und 11,19 wie ein Ort, wo die Tür und der Tempel stehen. Demgegenüber ist der Himmel in Offb 19,11 das Subjekt des passiven Satzes: „Ich sah den geöffneten Himmel“. Es ist plausibel, dass diese Himmelsöffnung in Offb 19,11 im Vergleich zur anderen Himmelsöffnung (vgl. Offb 4,1; 11,19) „vollständig“¹²⁰ sein muss.¹²¹ Wenn man diesen Abschnitt als Beginn der Vision vom Ende akzeptieren kann, ist die Himmelsöffnung bedeutsam: Sie ist endgültig und definitiv für einen neuen Himmel, eine neue Erde und eine heilige Stadt als neue Schöpfung (vgl. Offb 21,5).¹²² Die daraus folgenden Ereignisse werden als Kampf geschildert.¹²³ Deshalb gilt die Himmelsöffnung als Präludium der Endereignisse. Geradlinig führt sie zur letzten großen Vision (Offb 19,11–22,5) und zum visionären Resultat des Buches (Offb 21), im eschatologischen Sinne zur Wiederkunft Christi.¹²⁴

2.1.4 Eigenart der Gestalt

Das erste, was vom Reiter auf dem weißen Pferd beschrieben wird, sind die Augen. Der Gebrauch der Metapher, die die Augen mit Feuerflammen vergleicht¹²⁵, ist in der Bibel sehr selten.¹²⁶ Eine ähnliche Vorstellung, die als Hintergrund der Offb gilt, findet sich in Dan

¹²⁰ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 420; ROLOFF, Offenbarung, 184.

¹²¹ Holtz übersetzt das Partizip Perfekt ins Deutsche als „der Himmel selbst ist offen“. Aber diese Wiedergabe klärt die Vorstellung von der Himmelsöffnung nicht überzeugend: Vgl. HOLTZ, Christologie, 168.

¹²² In 2Petr 3,5–7 wird dies von der neuen Schöpfung im Vergleich zu der alten Schöpfung gesagt. Wegen der Sintflut war die damalige Welt untergegangen: Vgl. ROLOFF, Neuschöpfung, 119–122; SÖDING, Gott und das Lamm, 85f.

¹²³ Vgl. LENTZEN-DEIS, Himmelsöffnung, 311f.

¹²⁴ Viele Exegeten bemerken, dass die Himmelsöffnung nötig ist, damit der Reiter Gottes und sein Heer hervorkommen können: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 420; MÜLLER, Offenbarung, 325; UNNIK, Die geöffneten Himmel, 274.

¹²⁵ Die Vergleichsartikel ὡς wird üblicherweise in der Bildersprache der Offb verwendet, damit die Leser sich die Texte auch als Bild vorstellen (Offb 1,10.15.16; 2,18; 4,6.7; 5,6; 6,1; 13,3; 14,2; 19,6.12; 21,11.21): Vgl. BÖCHER, Bildwelt, 80f. Resseguie definiert sie als „figurative language“: Vgl. RESSEGUIE, Revelation unsealed, 13f.

¹²⁶ Nach Zager findet die Metapher „Augen wie Feuerflammen“ eine Parallele in der Kriegsvorschrift vom Qumran (1QM). Die Söhne des Lichtes und die Söhne der Finsternis werden im eschatologischen Krieg und

10,5.¹²⁷ Daniel sieht in der Vision einen Mann, der in Leinen gekleidet und mit Gold an seiner Hüfte umgürtet ist. Sein Aussehen folgt den typisch visionären Versatzstücken¹²⁸: Sein Gesicht ist wie ein Blitz, seine Augen sind wie Feuerfackeln, seine Arme und Füße erscheinen wie aus glatter Bronze und seine Stimme ist die einer Volksmenge (Dan 10,6).¹²⁹ Diese Stelle bei Daniel stimmt nicht in allen Einzelheiten mit der Stelle der Offb überein, aber die Beschreibung der Augen ist identisch mit der des himmlischen Wesens. In diesem Kontext ist es eindeutig, dass dieser Satzteil sich auf Gottes Gericht im Kriegsbild richtet, da Augen wie Feuerfackeln an die Gerechtigkeit Gottes denken lassen.

In der Offb wird die Menschengestalt vom Seher folgendermaßen dargestellt: In der Beauftragungsvision wird einer, der wie ein Mensch aussah, beschrieben und die darauf folgenden Einzelheiten sind in Offb 1,12–16 dem Reiter sehr ähnlich. Die gleiche Gestalt taucht nochmals in Offb 2,18 auf mit der Erklärung, dass sie der Sohn Gottes ist. Wahrscheinlich will der Seher damit (vgl. Offb 1,14 und 2,18) sagen, dass die Gestalt, die in der ersten Vision wie ein Mensch aussah, und der Reiter, der auf dem weißen Pferd saß, identisch sind. Bei beiden handelt es sich um den Sohn Gottes.¹³⁰ Der unterschiedliche Ausdruck in Offb 1,14 und 19,12 soll eine Tautologie vermeiden¹³¹ und beide Beschreibungen des menschengestaltigen Symbols haben im Buch die Aufgabe, auf den „divine Judge“¹³² hinzuweisen.¹³³

Im Alten Testament ist es üblich, dass das Feuer das Gericht Gottes andeutet¹³⁴, und normalerweise ist eine Theophanie von brennendem Feuer begleitet.¹³⁵ In den frühjüdischen Apokryphen erwartet das Volk das letzte Gericht Gottes und dies stellt den Vollzug der Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Feinden dar: Hierbei kommt dem Feuermotiv

gerichtlichen Kontext dargestellt: Vgl. ZAGER, Gericht Gottes, 321.

¹²⁷ Vgl. OEGEMA, Hoffnung und Gericht, 117f.; COLLINS, The Son of Man Tradition, 548f.

¹²⁸ In der Vision ist die Erscheinung eines himmlischen Wesens üblich. In Ez 1,7 kommt diese Beschreibung auch vor: das Aussehen wie ein Blitz (Ez 1,4.28), die Stimme wie Donner oder eine Volksmenge (Offb 1,24) und die Füße aus glatter Bronze (Offb 1,7). Die weiße Kleidung ist vergleichbar mit dem Priestergewand (Ex 28,2–43. 39,1–31; Ios. Ant. 3,151–158), wird aber in der Offb nicht ausdrücklich so bezeichnet: Vgl. BEALE, Revelation, 209.

¹²⁹ Die menschengleiche Gestalt in Dan 7 und 10 könnte aus Ez 1,26–27 stammen: Vgl. DAY, God's Conflict, 157f.

¹³⁰ Die Gestalt des Menschensohnes in der Offb stammt wohl aus Dan 7,13, wo sie wie ein Engel beschrieben wurde und von da aus in die neutestamentliche Tradition gelangt ist (vgl. 1Hen 106,5–6): Vgl. COLLINS, The Son of Man Tradition, 550f.; GIESEN, Offenbarung, 421; ROLOFF, Offenbarung, 185; SÖDING, Gott und das Lamm, 97f.; SWETE, Apocalypse, 16f.

¹³¹ Vgl. VANNI, Apocalisse, 322.

¹³² BEALE, Revelation, 951. Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 327; ROLOFF, Offenbarung, 185.

¹³³ „This imagery is clearly to be interpreted as indicating the searching gaze of the omniscient Christ (cf. 2,23)“: MEALY, Thousand Years, 66.

¹³⁴ Gen 19,24; Ex 9,24; Lev 10,2; Num 11,1; 16,35; Am 1,4.7.

¹³⁵ Gen 15,17; Ex 3,2; 19,18; Ri 6,21; 13,20; Num 14,14; Jes 4,5; Ez 1,27.

maßgebliche Bedeutung zu.¹³⁶ Vor diesem Hintergrund haben „die Augen (wie) Feuerflammen“ einen eschatologischen Bezug, um die Anwesenheit Gottes und die richterliche Bestrafung aufzuzeigen.

2.1.5 Das Machtsymbol der Johannes-Offenbarung

In der biblischen Tradition gilt das Diadem als eine Krone, die Herrschermacht oder Königtum symbolisiert.¹³⁷ In 1Makk 11,13 ist über die Bedeutung des Diadems zu lesen: Ptolemäus trug zwei Kronen auf seinem Kopf, die von Ägypten und die von Asien. Dieser Satz zeigt deutlich, was das Diadem bedeutet: Die Zahl der Kronen bezieht sich auf die von einem König regierten Länder. Sie bezeichnet also die königliche Macht über verschiedene Länder. Außerhalb der biblischen Tradition findet sich das Diadem in Ios. Bell. 2,1–3: Archelaos trug das Diadem, obwohl es ihm gesetzlich noch nicht erlaubt war.¹³⁸ Aus diesen Texten folgt, dass das Diadem seit der Zeit der Könige ein klares Zeichen für die Herrschermacht (vgl. Weish 18,24) und für die Manifestation des Königtums war.¹³⁹

Normalerweise findet sich das Wort Diadem auf Griechisch in der LXX, aber nur einmal ist es mit dem MT vergleichbar. In Jes 62,3 werden Krone und Diadem in einem Atemzug genannt; das Diadem (διάδημα) ist mit קִנִּיף und die Krone (στέφανος) mit קִטְרוֹן¹⁴⁰ übersetzt. Während die Krone immer mit dem gleichen griechischen Wort übersetzt wird, ist das Wort קִנִּיף unterschiedlich wiedergegeben. Bei fünfmaliger Anwendung ist es nur einmal in Jes 62,3 als Diadem übersetzt, in den anderen Fällen als Kopfbund (Ijob 29,14) oder Oberkleidung¹⁴¹, als Schal (Jes 3,23)¹⁴² oder als Turban (Sach 3,5)¹⁴³, den die Priester tragen mussten.¹⁴⁴ Bedeutsam ist diese einmalige Übersetzung von קִנִּיף mit διάδημα, denn dieses Wort verbindet

¹³⁶ 1Hen 102,1: „Then, when he hurls against you the flood of the fire of your burning, where will you flee and be saved? And when he utters his voice against you with a mighty sound, will you not be shaken and frightened?“. NICKELSBURG, 1 Enoch, 509. Vgl. Jes 66,24; 1Hen 98,3; 100,9; 103,8; 1QH 11,28.36.

¹³⁷ Est 1,11; 2,17; 8,15; 1Makk 1,9; 6,15; 8,14; 11,13(bis).54; 12,39; 13,32; Weish 5,16; 18,24; Sir 11,5; 47,6. Vgl. HOLTZ, Christologie, 172.

¹³⁸ „Es ist symptomatisch, dass es Archelaos ablehnte, den ihm zugedachten Titel *rex* zu führen bzw. das Diadem als Zeichen seiner herrscherlichen Würde zu tragen, bevor nicht Kaiser Augustus das Testament seines Vaters bestätigt hätte“. EBNER, Jesus von Nazaret, 51.

¹³⁹ Vgl. STEVENSON, Golden Crown, 259f.

¹⁴⁰ Dieses Wort ist immer im MT mit „Krone“ ins Griechische übersetzt: Vgl. 2Sam 12,30; 1Chr 2,26; 20,2; Est 8,15; Ijob 19,9; 31,36; Ps 21,4; Weish 4,9; 12,4; 14,24; 16,31; 17,6; Jes 28,1.3.5; 62,3; Jer 13,18; Klgl 5,16; Ez 16,12; 21,31; 23,42; Sach 6,11.14.

¹⁴¹ διπλοῖς: 1Sam 2,19; 15,27; 24,5.6.12; 28,14; Ps 108,29; Ijob 29,14; Bar 5,2. Außer Ijob 29,14 und 1Sam 24,6 ist dieses Wort eine Übersetzung von ‚Robe‘.

¹⁴² ἑρίστρον: Gen 24,65; 38,14.19; 1Sam 13,20; Jes 3,23.

¹⁴³ κίθαριν: Ex 25,4.39.40; 29,9; 36,35; Lev 8,13; 16,4; Jdt 4,15; Sir 45,12; Ez 21,31; 44,18; Sach 3,5.

¹⁴⁴ Söding vergleicht die Gestalt des Menschensohnes (Offb 1,13) mit der hohepriesterlichen Bekleidung (Ex 28,4.32; Weish 18,24; Ios. Ant. 3,157–158): Vgl. SÖDING, Heilig, 59.

sich nur in Jes 62,3 mit dem Königtum: „ein königliches Diadem.“ Diese Übersetzung ins Griechische ist in dem Sinn relevant, dass sich das Diadem auf das Königtum bezieht und es als Beweis der Herrschermacht gilt.¹⁴⁵

Auffällig ist die Verwendung des Begriffs, um in der Offb verschiedene Symbole zu unterscheiden. Außer in Offb 19,12 wird das Wort Diadem noch zweimal verwendet; einmal um den Drachen (Offb 12,3), der sieben Köpfe hat¹⁴⁶, und einmal um ein Tier (Offb 13,1), das zehn Hörner hat, zu beschreiben. In diesem Abschnitt unterscheidet sich die Frau, die ein menschengestaltiges Symbol ist und einen Kranz von zwölf Sternen trägt (Offb 12,1), von zwei theriodischen Symbolen. Im Vergleich zum Reiter in Offb 19,12 ist die Zahl der Diademe verschieden: Sieben Diademe beim Drachen, zehn Diademe beim Tier in Offb 13,1 und viele Diademe beim Reiter.¹⁴⁷ Diese Menge kann bedeuten, dass diese vielen Diademe, die unzählbar sein können, eine unüberwindliche Macht gegen die Feinde aufzeigen (vgl. 1Makk 11,13).¹⁴⁸ Im Hinblick auf die Macht vergleicht Swete das Diadem mit Mt 4,8–9, wo der Teufel Jesus verführen will und der Text die „victorious passion“ von Jesus andeutet.¹⁴⁹ Seiner Meinung nach sind die Macht Jesu und des Teufels unterschiedlich und am Ende des Kampfs wird Jesus die weltliche und nur zeitweilige Macht des Teufels überwinden.¹⁵⁰ Die vielen Diademe zeigen die unvergleichliche Macht des Reiters und spielen auf den nun folgenden Text an, der sich vor einem kriegerischen Hintergrund abspielt.¹⁵¹

2.1.6 Identifikation des Reiters

In v. 13a wird die Reitergestalt¹⁵² mit einem Gewand bekleidet beschrieben, aber dieser Ausdruck evoziert einige Fragen. Vor allem ist dieser Satz in die alttestamentliche Tradition

¹⁴⁵ „Gleichwohl gewinnt die Christologie der Apokalypse eine ganz eigene Gestalt. Dies geschieht durch eine unvergleichlich intensive Rezeption apokalyptischer Theologie spätalttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Provenienz. Die Menschensohn-Erwartung ist prägend; aber auch die Hoffnungen auf einen priesterlichen und königlichen Messias werden aufgenommen“: SÖDING, Gott und das Lamm, 88.

¹⁴⁶ Longman sieht den Drachen als Leviathan (*ltn*) im Ugaritischen, der ein mythisches Ungeheuer im Meer war und sieben Köpfe hatte. Auch im Alten Testament ist Leviathan als Gottes Feind beschrieben und nur Gott kann gegen ihn siegen (Ijob 3,8; 7,12; Ps 74,14; 104,28; Jes 27,1; 59,1): Vgl. T. LONGMAN, The divine Warrior, 298; BAUCKHAM, Climax, 186f.

¹⁴⁷ Vgl. BEALE, Revelation, 952.

¹⁴⁸ Vgl. TAEGER, Hell oder dunkel, 379.

¹⁴⁹ SWETE, Apocalypse, 251.

¹⁵⁰ „Diademe als Zeichen der Hoheit und Gewalt, im Gegensatz zum Tier, das sich diese Macht nur anmaßt“: RITT, Offenbarung, 97.

¹⁵¹ „Dieses Zeichen der unbegrenzten Macht steht jedoch, wie längst beobachtet wurde, in beziehungsreicher Verbindung mit 13,1 (vgl. auch 12,4) und gehört zu dem die ganze Johannesoffenbarung prägenden Thema der Gegenbildlichkeit der satanischen Mächte im Verhältnis zu Gott und seinem Christus“: RISSI, Zukunft, 20.

¹⁵² Kraft betont, dass „der auf dem Pferd saß“ (ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἵππου) eine Gottesbezeichnung ist, die schon in Offb 4–5 mit der Thronszene aufgetaucht war (ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου): Vgl. KRAFT, Offenbarung, 252.

zu stellen, auf der der apokalyptische Kontext beruht.

Kaum umstritten ist, dass sich der Seher beim Ausdruck ein „in Blut getauchtes Gewand“¹⁵³ an Jes 63,1–6¹⁵⁴ anlehnt.¹⁵⁵ Dieser Text in Tritojesaja bezieht sich auf das Strafgericht Gottes¹⁵⁶, der von Edom kommt. Die Bestrafung ist am Bild des Weinstocks erkennbar und das Zertreten in der Weinkelter geht aus Gottes Zorn und Grimm hervor (v. 3¹⁵⁷).¹⁵⁸ Vor diesem Hintergrund steht Jes 63,1–6, um das letzte Strafgericht zu schildern, ohne kriegsische Worte zu benutzen. Im Kontext Jesajas ist klar, dass das Bild von Gottes Kleidung, die in rote Farbe getaucht war, das Blut der Feinde andeutet (Jes 63,3). In diesem Abschnitt stellt der Prophet Gott als eschatologischen Krieger dar, der seine unantastbare Macht gegen das Böse offenkundig macht.¹⁵⁹

Darauf beruht die Debatte über das Blut in Offb 19,13a, woher das Blut kommt, bzw. von wem es herkommt. Eine Gruppe von Interpreten hält es für triftig, dass das Blut von den Feinden Gottes kommt, wie Tritojesaja in seinem Text schon angedeutet hat.¹⁶⁰ Einerseits passt diese Auffassung zum Kontext, der von dem endzeitlichen Gericht handelt. In diesem Sinn notiert Swete, dass Christus in diesem Abschnitt kein Erlöser ist, sondern als Krieger gegen seine Feinde agiert.¹⁶¹ Andererseits findet sich ein ähnlicher Ausdruck in Offb 14,19–20, wo das letzte Gericht mit der Weinkelter und der endzeitlichen Ernte in Zusammenhang gebracht wird. Hier werden zwei Bilder zusammengefügt, die zwei eschatologische Traditionen zum jüngsten Tag darstellen: Die Ernte bedeutet die Hoffnung, dass die

¹⁵³ Einige Exegeten sehen Gen 49,11 als Ursprungsmotiv der in Trauben getauchten Kleidung an: Vgl. BEALE, *Revelation*, 959. Fekkes verbindet Gen 49,11 mit der messianischen Tradition (vgl. Jes 11; Ps 2): Vgl. FEKKES, *Prophetic Traditions*, 199.

¹⁵⁴ Diskutabel ist die Struktur von Jes 56–59, 60–62 und 63–66. Teilweise ist die Ordnung des vorliegenden Textes problematisch. In Jes 63,1–6 beginnt eine Beschreibung Gottes als Krieger, aber sie findet sich schon in Jes 59,15b–21. Eine Versammlung der Nationen und der Sprachen findet sich auch zweimal in Jes 56,1–8 und 66,18–24. Auffällig ist das Adverb עוֹד (noch) in Jes 56,8, das eine solche Versammlung (Jes 66,18–24) andeuten könnte: Vgl. HANSON, *Dawn of Apocalyptic*, 203–208; OSWALT, *Isaiah 40–66*, 593–595; STECK, *Tritojesaja*, 192–213.

¹⁵⁵ Wahrscheinlich ist das Gewand, das in Blut getaucht wird, von weißer Farbe. Hier findet sich ein farblicher Kontrast zwischen dem Gewand in Weiß und dem Blut in Rot: Vgl. CAIRD, *Revelation*, 244.

¹⁵⁶ Vgl. REISER, *Gericht Gottes*, 515f.

¹⁵⁷ Aus Sicht der Textkritik ist Jes 63,3c problematisch: Die Übersetzung der Septuaginta weicht vom MT ab. Obwohl der MT beide Lesarten (נִיחַ oder נִיחַ) möglich macht, ist der Text der Septuaginta inakzeptabel. Mit dem Ausdruck, „allein“ ist dieser Satz parallel zu Jes 59,16 und 63,6: Vgl. PRIGENT, *Apocalypse*, 543f.; SWETE, *Apocalypse*, 252.

¹⁵⁸ Gottes Zorn ist allgemein die Ursache für das Gericht Gottes in der alttestamentlichen bzw. in der prophetischen Tradition.

¹⁵⁹ Vgl. HERRMANN, *Signifikanz*, 533–540. Das Bild, dass der Krieger Gottes eine in Blut getauchte Bekleidung trägt, ist im Alten Testament und im frühen Judentum verbreitet (Ex 15; Dtn 33; Ri 5; Jes 26,16–27,6; 59,15–20; Sach 14,1–21): Vgl. AUNE, *Revelation 17–22*, 1057.

¹⁶⁰ Vgl. CAIRD, *Revelation*, 242; FEKKES, *Prophetic Traditions*, 197f.; JEHL, *Krieger*, 331f.; MATHEWSON, *Isaiah in Revelation*, 194; MÜLLER, *Offenbarung*, 327; ROLOFF, *Offenbarung*, 185; SLATER, *Christ*, 224f.

¹⁶¹ Vgl. SWETE, *Apocalypse*, 252.

Gläubigen am letzten Tag gerettet werden. Demgegenüber zeigt das Gericht immer die Gerechtigkeit Gottes gegen die bösen Mächte, die von Gott bestraft werden, auf.¹⁶² Diejenigen Exegeten, die vom Blut der Feinde sprechen, insistieren darauf, dass dieser Ausdruck in Offb 19,13 von Offb 14,19–20 wiederholt wurde.¹⁶³ Auf diese Hypothese ist aber im Kontext von Offb 19,11–21 zu antworten, dass ein Kampf bis dahin noch keine Rolle spielte. Erst in v. 15 findet sich der Krieg als Motiv.¹⁶⁴

Im Vergleich zu Offb 19,13 gibt es noch einen Unterschied: Der himmlische Reiter, der wie Christus geschildert wird, ist der Anführer des Kampfs in Offb 19,11–21. Aber in Offb 14,19–20 ist klar¹⁶⁵, wer der Anführer ist, bzw. dass der Anführer Christus ist.¹⁶⁶

Viele Exegeten¹⁶⁷ plädieren dafür, dass das Blut von Christus stammt und sich dieses Bild auf den Tod Christi bezieht bzw. auf das Blut Jesu Christi, der am Kreuz schon gestorben und auferstanden ist.¹⁶⁸ Hier ist der Reiter mit dem Lamm identifizierbar, das geschlachtet wurde (vgl. Offb 5,6).¹⁶⁹ Noch eine weitere Aussage¹⁷⁰ findet sich in Offb 14,20 („die Kelter außerhalb der Stadt“). Einige vergleichen diesen Ausdruck mit *Calvaria* und verstehen ihn als Hinweis, der sich auf das Kreuzesopfer Jesu Christi bezieht.¹⁷¹ Im Hinblick auf das Kreuzesopfer Christi hat der Seher in Offb 12,10–11 erwiesen, dass die Engel durch das Blut

¹⁶² Bauckham sieht einen Gegensatz zwischen dem Gericht Gottes und der Ernte. Nach ihm sind Offb 14,14–16 und 14,17–20 voneinander zu unterscheiden. Offb 14,14–16 zeigt nur die eschatologische Ernte und Offb 14,17–20 gehört zu Gottes Gericht, denn die Ursache des Gerichts findet sich im Zorn Gottes. Dazu vergleicht er Offb 14,18–20 mit Joël 4,13. In Joël wurden die Bilder der Ernte und der Weinkelter zusammengefügt. Aber der Seher hat dieses Bild in zwei Darstellungen getrennt: Vgl. BAUCKHAM, *Climax*, 290–296; BEALE, *Revelation*, 776f.

¹⁶³ Vgl. FEKKES, *Prophetic Traditions*, 197f.

¹⁶⁴ Caird und Charles diskutieren, woher das Blut kommt. Caird setzt voraus, dass sich schon Offb 17,14 auf den Krieg des Lammes bezieht. Und er erklärt hinsichtlich des Problems, das in v. 15 mit dem Krieg anfängt: „In that case the winepress in verse 15 is a symbol for divine retribution synonymous with the symbol of annihilation in battle and this interpretation must be adopted also in the parallel passage (19,18–29)“: CAIRD, *Revelation*, 242. Er legt dar, dass das Blut dasjenige der babylonischen Könige und ihrer Heere bedeutet. In Offb 19,13 ersetzt der Reiter die Stelle des Lammes in Offb 17,14: Vgl. CHARLES, *Revelation* 2, 133.

¹⁶⁵ Im Text ist ersichtlich, dass der Engel die Sichel als Anführer zur eschatologischen Ernte führt. In Offb 14,14 erscheint der Menschensohn, aber der ist kein direkter Anführer in vv. 19–20: Vgl. MÜLLER, *Offenbarung*, 271.

¹⁶⁶ Giesen notiert, dass das Verb in Offb 14,20 im passivischen Sinne verwendet ist, und zwar als *Passivum divinum*: Vgl. GIESEN, *Offenbarung*, 338f.

¹⁶⁷ Vgl. AUNE, *Revelation* 17–22, 1057; CHARLES, *Revelation* 2, 133f.; HOFFMANN, *Destroyer*, 180f.; PRIGENT, *Apocalypse*, 543f.

¹⁶⁸ Boring schließt das Blut Christi mit dem Blut der Märtyrer zusammen: „In contrast to the divine warrior of Isaiah 63,1–3, the source for this imagery, this blood is not the blood of his enemies but his own martyr blood in union with the martyr blood of his followers who, like him, have suffered / testified at the hands of Rome“: BORING, *Revelation*, 196.

¹⁶⁹ Vgl. HUBER, *Reiter*, 402; SCHICK, *Apokalypse*, 206; VANNI, *Apocalisse*, 323.

¹⁷⁰ Nach Ellul weist auch Offb 7,14b auf das Blut des Lammes hin. Das Bild in diesem Abschnitt kann mit dem Gewand des Reiters verglichen werden, aber der Kontext ist unterschiedlich. Der Kontext in Offb 7 zeigt diejenigen, die „ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht haben“, als Märtyrer an: Vgl. ELLUL, *Apokalypse*, 100.

¹⁷¹ Vgl. BEALE, *Revelation*, 959; ROWLAND, *The Open Heaven*, 434.

des Lammes gegen den Drachen gesiegt haben¹⁷², und in Offb 17,14, dass das Lamm über die Tiere siegt.¹⁷³ Gemäß diesen Abschnitten ist das Lamm im Hintergrund der Texte stets anwesend. Im Vergleich zu Offb 19,13 erscheint Offb 14,19–20 demnach als proleptisches Bild¹⁷⁴, das in den folgenden Texten detailliert beschrieben wird.¹⁷⁵ Insofern ist mit dem Blut das von Christus gemeint und so kann der Reiter, der das in Blut getauchte Gewand trägt, als Christus identifiziert werden. Wer diesen Krieg gegen die Feinde führt, ist das Lamm – also Christus.

Diese letzte Voraussetzung passt gut zu dem Kontext in Offb 19,11–21, wo der Reiter genau vorgestellt und der Krieg detailliert beschrieben wird. Von dem unmittelbaren Text, der die Doxologie zu dem Lamm enthält, heben sich zwei Bilder deutlich in Offb 19 ab; einerseits ist das Lamm, das sich auf das Kreuzesopfer bezieht, beschrieben. Andererseits ist der Reiter, der über die Feinde siegen wird, dargestellt. Das erhöhte Lamm und der Reiter in Offb 19 sind zwei Bilder desselben Christus. In der Offb ist das Lamm, das geschlachtet wurde, als passives Bild aufgezeigt. Demgegenüber ist der Reiter, der die himmlischen Heere zum Krieg führt, ein aktives Bild.

2.1.7 Himmlische Heere

Die himmlischen Heere entsprechen dem Reiter im Aussehen. Sie reiten auch auf weißen Pferden und tragen reines und weißes Leinengewand. Im Sinne von Stoff¹⁷⁶ oder Gewand¹⁷⁷ wird βύσσινος meistens im Alten Testament benutzt, um die priesterliche Kleidung und die Tempelvordänge des Heiligtums zu beschreiben.¹⁷⁸ Und bei Daniel ist das himmlische Wesen mit Leinengewand bekleidet (vgl. Dan 10,5; 12,6). Darüber hinaus steht das Leinengewand auch für hohe Würde, Reichtum und Pracht.¹⁷⁹ Es findet sich unmittelbar ein ähnlicher

¹⁷² Vgl. GIESEN, Offenbarung, 422.

¹⁷³ „Das vom Blut gefärbte Gewand ist durch Jes 63,1ff geheiligtes Zeichen des Gottessieges über seine Feinde, der so noch vor seinem Beginn als schon vom Christus errungen verkündet wird“: HOLTZ, Christologie, 172.

¹⁷⁴ Charles vermutet gegen Caird, dass Offb 14,19–20 eine proleptische Prophezeiung sein kann: „Since, therefore, the redness of the vesture in 13 is not due to the warfare in 11–21, there remains only one other possible explanation, and this is that the blood on His vesture is that of the Parthian kings and their armies, whom He had already destroyed, and whose destruction had already been proleptically prophesied“: CHARLES, Revelation 2, 133.

¹⁷⁵ Offb 14,19–20 spielt eine Rolle, um Offb 19,11–21 vorzubereiten: Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 155.

¹⁷⁶ βύσσος: Ex 25,4; 26,1.31.36; 27,9.16.18; 28,5.6.8.15.33.39; 31,4; 35,6.23.25.35; 36,9.10.12.15.31.35(x3).36; 37,3.5.7.14.16.21; 2Chr 2,13; 3,14; Spr 31,22; Jes 3,23; 19,9; Ez 16,10; 27,7; Lk 16,19.

¹⁷⁷ βύσσινος: Gen 41,42; Ex 28,39; 36,34; 1Chr 15,27; 2Chr 5,12; Est 1,6(bis); 6,8; 8,15; Jes 3,23; Ez 16,13; Dan 10,5(bis); 12,6.7; Offb 18,12.16; 19,8(bis); 19,14.

¹⁷⁸ „This is a beautiful image; it has several parallels in Revelation. It symbolizes purity“: SLATER, Christ, 225.

¹⁷⁹ Vgl. Est 6,8; 8,15; Lk 16,19.

Ausdruck für die Braut des Lammes¹⁸⁰ in Offb 19,8. In der Offb ist die Braut ein Symbol der ganzen Gemeinde (vgl. Offb 21,2.9–10). Dieses Motiv ist im Alten Testament häufig zu finden.¹⁸¹ Der Braut wurde ein strahlendes und reines Leinengewand zur Hochzeit gegeben.¹⁸² Die doppelten Adjektive „strahlend und rein“¹⁸³ werden im Gegenbild der Hure Babylon kontrastiert.¹⁸⁴ Sie ist nur mit einfachem Leinengewand in Offb 17,4 bekleidet.¹⁸⁵ Darauf folgt eine Ausdeutung zum Leinengewand, die wahrscheinlich von Jes 61,10 übernommen wurde¹⁸⁶: „Denn das Leinengewand sind die gerechten Taten“¹⁸⁷ der Heiligen.“

Vor allem die weiße Farbe ist bei den Kriegsheeren dominant.¹⁸⁸ Weiß wird auch außerhalb der Offb für Symbole verwendet, um transzendente Ereignisse zu beschreiben.¹⁸⁹ Dieses Adjektiv taucht nur zweimal in Mt 5,36 (weiße Haare) und in Joh 4,35 (weißes Feld zur Ernte) als natürliche Farbe auf. In Offb 19,14 erscheinen weiße Pferde und weiße Kleidung als symbolische Farben der Himmelswesen, die den Reiter begleiten. Diese Kriegsheere können mit Hilfe des neutestamentlichen Sprachgebrauchs als Engel identifiziert werden.¹⁹⁰

¹⁸⁰ „Die Idee einer endzeitlichen Hochzeit der Gemeinde entstammt der jüdischen Theologie. Im rabbinischen Schrifttum findet sie sich in der Form, dass am Ende der Tage in der künftigen Welt eine Hochzeit Gottes mit Israel sein wird“: HOLTZ, Christologie, 188.

¹⁸¹ Vgl. Jes 49,18; 54,5; 61,10; 62,5; Jer 2,2; 3,14; 31,32; Ez 16,32; Hos 2,18.

¹⁸² Mussies schlägt vor, dass das Verb ἐδόθη als Erlaubnis übersetzt werden soll: „Ihr war gestattet zu bekleiden.“ Er ist der Meinung: Im Griechischen gibt es bei den Verben keinen Unterschied des Kausatives. „The oppositions between the non-intensive / non-causative qal, the intensive / causative pi‘ēl, and the causative hiph‘il are alien to the morphological system of the Greek verb.“ Deswegen muss man bei der Übersetzung darauf achten: MUSSIES, Morphology, 320–321. Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1017 8a; PRIGENT, Apocalypse, 527. Seine Voraussetzung kommt zweifellos von seiner Theorie der Quellenkritik. Aber man kann dieses Verb auch ohne Berücksichtigung der hebräischen Verbform erklären, denn das Verb (im Passiv mit ἵνα) ist als *Passivum divinum* gut zu verstehen: Vgl. BEALE, Revelation, 942; GIESEN, Offenbarung, 413.

¹⁸³ Vanni notiert, dass dieses Verb das Kleid als ein Geschenk zeigt, „un dono esclusivo della trascendenza“: VANNI, Apocalisse, 324.

¹⁸⁴ Als Frauenfigur schafft die Hure Babylon einen starken Kontrast zur Braut des Lammes (Offb 19,7–8), die in Offb 21,2.10 mit Jerusalem identifiziert wird: Vgl. PEZZOLI-OLGIATI, Gericht und Heil, 83–87; RESSEGUIE, Revelation unsealed, 141f.

¹⁸⁵ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 412; MÜLLER, Offenbarung, 318; RITT, Offenbarung, 98; SWETE, Apocalypse, 247.

¹⁸⁶ Im Alten Testament finden sich zwei entgegengesetzte Bilder der Braut. Fekkes geht davon aus, dass Ez 16,39–41 für die Hure-Babylon ein negatives Bild und Jes 61,10 für die Braut-Neues Jerusalem ein positives Bild sind. Ferner ist die Braut in Offb 19,8 das einführende Element für Offb 21,2.9–10: Vgl. FEKKES, His Bride, 269–274.

¹⁸⁷ Beale denkt, dass „die gerechten Taten“ (τὰ δικαιώματα) sich auf „das Zeugnis Jesu“ (Offb 19,10; vgl. Offb 1,9; 6,9; 11,7; 12,11.17; 20,4) beziehen und die Bekleidung als Symbol eine forensische Bedeutung zur Verteidigung gegen Feinde hat. Er schlägt vor, dass der Genitiv „der Heiligen“ als ein Genitivus obiectivus übersetzt werden soll: Vgl. BEALE, Revelation, 934–938; VANNI, Apocalisse, 324. Wenn Beales Voraussetzung richtig ist, ist es auch möglich, dass „die gerechten Taten“ sich auf eine paulinische Tradition beziehen, wie Schüssler-Fiorenza notiert hat: Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, Offenbarung, 125.

¹⁸⁸ Von 24-maliger Anwendung im Neuen Testament findet sich die weiße Farbe fünfzehnmal in der Offb; Offb 1,14(bis); 2,17; 3,4.5.18; 4,4; 6,2.11; 7,9.13; 14,14; 19,11.14(bis); 20,11.

¹⁸⁹ λευκός; Transformation Christi (Mt 17,2; Mk 9,3; Lk 9,29); Engel beim Grab Jesu (Mt 28,3; Mk 16,5; Joh 20,12); Pfingsten (Apg 1,10); natürliche Farbe (Mt 5,36; Joh 4,35).

¹⁹⁰ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1059; CAIRD, Revelation, 244; MÜLLER, Offenbarung, 327; RITT, Offenbarung, 97; LOHSE, Offenbarung, 103; SCHICK, Apocalypse, 207; SWETE, Apocalypse, 253. Aber Roloff notiert, dass die Engel „nicht als Kämpfer, sondern als Begleiter Christi“ anzusehen sind: ROLOFF, Offenbarung, 186.

Bei seiner Parusie erscheint Christus also nicht allein, sondern wird von Engeln begleitet.¹⁹¹ Ebenso ist dies aus anderen Stellen ersichtlich: So kommt z.B. in Mt 25,31 der Menschensohn mit allen Engeln, um sich auf den Thron zu setzen und über alle Nationen zu richten.¹⁹² Dazu findet sich eine andere Vision der Engel, die das Lamm begleiten, in Offb 14–15. Die Erzählungen über die Engel, die mit reinem, strahlendem Leinen bekleidet waren (Offb 15,6), entsprechen der Vision der Kriegsheere des Himmels in Offb 19,14.

Gegen diesen Vorschlag, die Kriegsheere als Engel zu deuten, wenden einige ein, dass die Kriegsheere auch Märtyrer sein könnten.¹⁹³ Diejenigen, die diese Annahme unterstützen, nehmen für ihre Theorie Offb 17,14 als Grundlage: Die Verheißung durch einen Engel, dass das Lamm gegen das Tier siegt, wird in Offb 17,14 geäußert. Hier sind die Berufenen und Auserwählten (κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοί) bei dem Lamm anwesend.¹⁹⁴ Es gibt auch eine Parallele zwischen Offb 17,14 und 19,14–16, die Offb 17,14 als Vorbild von Offb 19,14–16 zeigt; βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων. Diese Wendung lässt es zu, die Kriegsheere als Märtyrer zu identifizieren. Denn in Offb 17,14 werden diejenigen, die bei dem Lamm stehen, als „Berufene und Auserwählte und Treue“¹⁹⁵ genannt und dies bezieht sich nicht auf die Engel, sondern auf die Märtyrer.¹⁹⁶ Tatsächlich gibt es Erwähnungen der Märtyrer in Offb 7,9.14–15. In Offb 7,14 findet man die Aussage: „Sie haben ihre Gewänder gewaschen und sie weiß gemacht im Blut des Lammes“, was klar auf die Märtyrer abzielt. Aber das gleiche Motiv taucht nochmals im Makarismus in Offb 22,14 auf. Im Vergleich zu Offb 7,14 fehlt „im Blut des Lammes“ in Offb 22,14 und auffällig ist das Tempus des Verbs. In Offb 22,14 steht das Hauptverb im Präsens¹⁹⁷, während in Offb 7,14 ein Aorist verwendet wird.¹⁹⁸ Das Verb im Präsens deutet nicht nur auf eine besondere Gruppe der Märtyrer hin¹⁹⁹, sondern auf alle Christen, die in dieser Zeit auf der Erde leben und in der Bedrängnis ihren Glauben bewahren.²⁰⁰ In der Offb tauchen drei Gruppen als die Teilhaber des Sieges auf; nicht nur die

¹⁹¹ Aune verknüpft das Motiv der Kriegsheere mit der alttestamentlichen Tradition: Im Alten Testament ist Yahwe von den Engelstruppen (יהוה צבאות) im Krieg begleitet (1Sam 7,45; Jes 21,10; 31,4; 37,6; Am 3,13; 4,13; 5,27; 6,14): Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1059.

¹⁹² Vgl. Mt 24,30–31; Mk 8,38; 13,27; Lk 9,26; 2Thess 1,7.

¹⁹³ Vgl. BEALE, Revelation, 436–438, 960; CHARLES, Revelation 2, 135.

¹⁹⁴ Offb 19,14 ist eine Erfüllung der Prophezeiung Ps 2: Vgl. BEALE, Revelation, 960; PRIGENT, Apocalypse, 546.

¹⁹⁵ Nach Giesen besteht die Treue der Berufenen und Auserwählten darin, dass sie bis zum Tod ihren Glauben bewahren (vgl. Offb 2,10): Vgl. GIESEN, Offenbarung, 385.

¹⁹⁶ Vgl. CHARLES, Revelation 2, 135.

¹⁹⁷ Das Waschen im Präsens kann ein ständiges Verhalten bedeuten: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 487.

¹⁹⁸ Eine einmalige Handlung: Vgl. MOUNCE, Revelation, 393.

¹⁹⁹ Vgl. CAIRD, Revelation, 285.

²⁰⁰ Aune teilt drei Möglichkeiten der Bedeutung von „Waschen“ in Offb 22,14 mit. Erstens kann es die Taufe bedeuten, aber diese Variante spricht nicht vom Waschen der Gewänder, sondern des Körpers. Zweitens eine moralische und geistliche Reinigung. Und drittens das Martyrium. Von den drei Möglichkeiten passt die zweite zum Verb πλύνω (Präsens Aktiv). Dazu stellt Aune fest, dass dieses Motiv aus dem Alten Testament,

Engel oder Märtyrer²⁰¹, sondern auch die Christen, die unter der Verfolgung leiden. In der Einleitung (Offb 1,4–5) und in den Sendschreiben (Offb 2,7.11.17.26; 3,5.12.21) des Buches sind die Christen, die in den sieben kleinasiatischen Gemeinden leben, auch die Teilhaber am Neuen Jerusalem.²⁰² In Offb 18,24 ermutigt der Engel die sieben Kirchen nicht nur zum Martyrium, sondern auch dazu, die Parusie Christi im Glauben zu erwarten (vgl. Dan 7,18.21²⁰³; 10,13.21; 12,1).

Obwohl in Offb 7,14 die Märtyrer als Begleiter des Siegers gezeigt werden, passt das Bild der Kriegsheere in Offb 19,14 auch auf die Engel. Der folgende Text in Offb 19,19 verdeutlicht, dass in der Vision die Kriegsheere bei dem Reiter stehen, um den Krieg gegen das Tier und seine Könige zu führen. Deswegen können in diesem Kontext die Kriegsheere nicht die Märtyrer sein. Zudem heißt es, dass Michael²⁰⁴ und seine Engel den Krieg gegen die Feinde als Auftrag erhalten (vgl. Offb 12,7).²⁰⁵

2.1.8 Resümee

Zuerst stellt der Seher in der Gestalt des Reiters seine letzte Vision dar und sein Augenmerk richtet sich zum Himmel empor. Dieses Ereignis, das erst mit der Himmelsöffnung sichtbar wird, gleicht einem Krieg und ist ein Bild des endzeitlichen Gerichts in Offb 19,11–14. Um diese Vision den Lesern und Hörern nahe zu bringen, nutzt der Seher eine lebendige Sprache. Der erste Blick richtet sich auf den Reiter Gottes, der auf einem Schimmel sitzt. Sein Aussehen deutet auf das, was sich ereignen wird. Mit seinen Augen wie Feuerflammen wird der Charakter des Kriegs zwischen dem Reiter Gottes und der gottfeindlichen Macht aufgezeigt: Das ist ein Symbol, das schon im Alten Testament für das Gericht Gottes vorkommt. Das kriegerische Bild stellt die Strafe Gottes vor Augen, die den Kriegsscharakter bestimmt. Der Reiter Gottes mit seinen himmlischen Heeren wird in diesem Krieg siegen, weil er unvergleichlich große Macht gegen die Feinde hat, die sich nur zeitweilig durchsetzen

insbesondere vom Reinigungskult (Lev 14,9) kommt: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1219f.

²⁰¹ Charles und Mounce nehmen die Engel und Märtyrer zusammen als die Truppe in Offb 19,14: Vgl. CHARLES, Revelation 2, 135; MOUNCE, Revelation, 354.

²⁰² Vgl. BAUCKHAM, Climax, 212–213.

²⁰³ In Dan 7,18.21 ist nur der Krieg „gegen die Heiligen“ (πρὸς τοὺς ἁγίους) erwähnt, ohne bestimmte Identifizierung. Aber die Heiligen erscheinen als das ganze Volk im Kontext (Lev 19,2; Num 16,3): Vgl. GOLDINGAY, Daniel, 176–178.

²⁰⁴ Vgl. Dan 10,13.21; 12,1.

²⁰⁵ Die Engel erfüllen in der jüdischen Apokalyptik zwei wichtige Funktionen. Sie sind Diener und die Vermittler zwischen Gott und den Menschen, um die Menschen zu hüten: Vgl. RUSSELL, Message, 240–249. Diese Rollen der Engel finden sich auch in der Offb: In den sieben Sendschreiben bringen die Engel die Nachricht zu den Kirchen und sie kämpfen gegen die Feinde Gottes.

können. Mit den vielen Diademen wird angedeutet, dass die Zeit der Macht des Bösen schon vorbei ist und die neue Periode Christi anbricht. Diesen Sieg führt der Reiter an, der das Lamm und Christus ist.

Das Lamm, das als geschlachtet beschrieben wird, ist ein passives Bild für Christus, der Reiter dagegen ein aktives. In diesem Kontext gebraucht der Seher ein kriegesisches Bild, um zu erläutern, wie Christus, der am Kreuz geopfert wurde, die Macht des Bösen überwindet. Um diese Vision zu beschreiben, werden viele Aussagen und Symbole, die schon in früheren Schriften aufgetaucht sind, übernommen und entwickelt. Die Verheißung und die Heilswerke, die durch die Propheten im Alten Testament verkündet wurden, sind nicht vergangen, sondern sie gehen auf die Vollendung zu. In diesem Sinne ist die Offb kein Ersatz der alttestamentlichen Prophezeiung, sondern sie kündigt die Erfüllung der Heilsgeschichte durch Jesus Christus an.²⁰⁶

In dieser Linie stehen auch die Kriegsheere: Im Alten Testament wird יהוה צבאות als *Terminus Technicus* verwendet, um die Macht Gottes in kämpferischen Ausdrücken und das Eingreifen Gottes in den Details der Heilsgeschichte zu beschreiben. In der Offb wird diese Tradition neu interpretiert und die Kriegsheere werden als die Engel identifiziert, die die Herrschermacht des Reiters verteidigen. Die Engel, die den kleinen Kirchen in Asien die Botschaft Gottes verkündet haben, stehen beim Reiter Gottes, um den Krieg zu führen. Dadurch werden die Christen ermutigt, auf alles zu vertrauen, was ihnen vorher verheißen wurde. Sie werden bald an dem Sieg teilhaben.

2.2 Ausrüstung des Reiters: Offb 19,15–16

Der Reiter trägt als einzige Waffe ein scharfes Schwert und er wird die Nationen mit eisernem Stab hüten. Es ist hier besonders hervorzuheben, dass das forensische Motiv mit dem Kriegsbild zusammenhängt: Der Krieg zwischen dem Reiter und den Feinden gilt als Strafgericht Gottes. Das Treten der Weinkelter weist auf den Zorn Gottes als Grund dieses Kampfes hin und in diesem Abschnitt ist von der Herrschaft Gottes, die durch die Verben (πατάσσω, ποιμαίνω und πατέω) betont wird, die Rede.

²⁰⁶ Vgl. RUSSELL, Message, 92-96.

2.2.1 Text und Übersetzung

¹⁵ Καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη, καὶ αὐτοὺς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, καὶ αὐτοὺς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος,

Und aus seinem Mund geht ein scharfes Schwert²⁰⁷ hervor, damit er mit ihm die Nationen schlagen wird²⁰⁸, und er wird sie mit eisernem Stab hüten, und er tritt die Kelter des Weines des Grimmes des Zornes²⁰⁹ Gottes, des Allmächtigen,

¹⁶ καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

und er trägt auf seinem Gewand²¹⁰ und auf seiner Hüfte einen geschriebenen Namen: König der Könige und Herr der Herren.

2.2.2 Syntaktisch-linguistische Analyse

2.2.2.1 Das Pronomen αὐτός

Normalerweise wird das Pronomen αὐτός mit einem bestimmten Subjekt in der Bedeutung von „selbst“ (im Betonungssinne) benutzt. Dieser Gebrauch ist insbesondere im Nominativ im Neuen Testament üblich.²¹¹ Aber in den späteren Manuskripten²¹² findet sich ein anderer

²⁰⁷ Einige Zeugen (1006 1841 1854 2030 2329 ℳ^K Ambr Prim) fügen das Adjektiv „zweischneidig“ (δίστομος) zu „Schwert“. Es dient als eine Ergänzung des Ausdrucks: Unmittelbar findet sich der Ausdruck „ein zweischneidiges, scharfes Schwert“ in der Beschreibung des Menschensohnes (Offb 1,16). Bei sechsmaliger Verwendung in der Offb steht das Schwert entweder ohne Bestimmung (Offb 2,12; 6,8; 19,21) oder ist mit attributiven Adjektiven „zweischneidig und scharf“ versehen (Offb 1,16; 2,12). „Das scharfe Schwert“ in Offb 19,15 ist einmalig in der Offb. Insofern ist der Ausdruck „ein scharfes Schwert“ *lectio originalis*.

²⁰⁸ Der Konjunktiv des Verbs steht in der Koine für Futur. Manchmal wird er auch wie ein Imperativ benutzt, aber hier kann man bemerken, dass sich dies auf die baldige Zukunft bezieht: Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §363; MUSSIES, Morphology, 243-246.

²⁰⁹ Bei einigen Zeugen ist die Ordnung der Wörter verschieden: ⲛ 2329 Origenes bringt τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ im Text und 2344 ℳ^A mit καὶ (τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ὀργῆς).

²¹⁰ Eine Variation ist durch wenige Zeugen (1006 1841) vertreten: „auf der Stirn“ (ἐπὶ τὸ μέτωπον) anstatt „auf dem Gewand“ wie im Text. In der Offb findet sich der auf der Stirn geschriebene Name dreimal in 14,1 für die Anhänger des Lammes, in Offb 17,5 für Babylon und in Offb 22,4 für die Knechte des Lammes. Andernfalls ist „auf der Stirn“ entweder mit dem Zeichen (Offb 13,16; 14,9; 20,4) oder mit dem Siegel (Offb 7,3; 9,4) verwendet. In diesem Falle steht der Ausdruck fünfmal mit dem Genitiv (Offb 7,3; 9,4; 14,1.9; 22,4) und dreimal mit dem Akkusativ (Offb 13,16; 17,5; 20,4), aber zwischen dem Genitiv und dem Akkusativ ist kein besonderer Unterschied im Gebrauch zu bemerken. Nach Aune ist die Präposition ἐπὶ in der Offb ziemlich frei mit dem Genitiv (x57), dem Dativ (x11) und mit dem Akkusativ (x71) verbunden und es gibt keinen Unterschied der Bedeutung: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, clxxxi-clxxxii; MUSSIES, Morphology, 100f.

²¹¹ Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §288.

²¹² In früheren christlichen Texten, in der LXX und im Neuen Testament, insbesondere in Lk (etwa vierzigmal): Vgl. TURNER, Syntax, 40.

Gebrauch als Personalpronomen im Nominativ. Es ersetzt entweder das Subjekt oder das demonstrative Pronomen οὗτος oder ἐκεῖνος. Ohne Betonung wird es als ein demonstratives Personalpronomen verwendet: „er“.²¹³ In der Offb findet sich dieses Pronomen siebenmal immer mit der Konjunktion καί (Offb 3,20; 14,10.17; 17,11; 19,15; 21,3.7).²¹⁴

2.2.2.2 Der Gebrauch mehrerer verschiedener Genitive in v. 15

Eine Verbindung mehrerer Genitive gibt es in der griechischen Grammatik in zweierlei Hinsicht: (1) Die Verbindung mehrerer Genitive mit einem gleichen Nomen²¹⁵ und (2) ein nachfolgender Genitiv, der vom vorangehenden Genitiv abhängig ist. Der zweite Gebrauch überwiegt im Neuen Testament. Normalerweise ist der letztgenannte ein Genitiv possessivus.²¹⁶

In Offb 19,15 findet sich ein solcher Gebrauch mit fünf Genitiven. Zuerst gilt der Genitiv des Ausdrucks τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου als Genitivus Qualitatis. Aber der folgende Ausdruck τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς ist schwer zu erklären: In der LXX werden ὁ θυμός und ἡ ὀργή wechselweise verwendet, ohne scharfen Unterschied. Die Nomina scheinen eine Übersetzung der hebräischen Nomina זַרַחַת und חַמַּת zu sein, die den Zorn Gottes ausdrücken. Stets werden diese beiden Synonyme zusammen verwendet und ins Griechische als (τῆς) ὀργῆς (τοῦ) θυμοῦ²¹⁷ oder (τοῦ) θυμοῦ (τῆς) ὀργῆς²¹⁸ übersetzt. Trotzdem bleibt die Ordnung der Wörter in der Offb immer gleich: τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς (vgl. Offb 14,10; 16,19). In diesem Falle wird τοῦ θυμοῦ epexegetisch gebraucht und τῆς ὀργῆς ist ein Genitivus Qualitatis, der τοῦ θυμοῦ intensiviert. Gewöhnlich scheint τοῦ θεοῦ als Genitivus possessivus und τοῦ παντοκράτορος als epexegetische Wendung für Gott.²¹⁹

2.2.3 Symbol der Gerechtigkeit Gottes

Im Anschluss an die Beschreibung der Gestalt des Reiters und der Kriegsheere werden die

²¹³ Vgl. MUSSIES, Morphology, 169f.

²¹⁴ Anscheinend gibt es eine Ausnahme in Offb 19,12, also ohne Konjunktion: Vgl. MUSSIES, Morphology, 168f.; ZERWICK, Biblical Greek, §199.

²¹⁵ Dieser Gebrauch ist ziemlich selten. Einige Beispiele finden sich im Neuen Testament; Apg 5,32; 2Kor 5,1; Phil 2,30; 2Petr 3,2 und Offb 7,17. Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §168; TURNER, Syntax, 218.

²¹⁶ Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §168,2.

²¹⁷ Vgl. Ex 32,12; Num 25,4; 2Chr 28,11.13; 29,10; Esra 10,14.

²¹⁸ Vgl. Num 32,14; Dtn 13,18; Jos 7,26; 1Sam 28,18; 2Kön 23,26; 30,8; Ijob 20,23; Ps 69,25.

²¹⁹ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1043f.

Ausrüstung des Reiters und deren Bedeutung in der Perspektive des nahenden Eschatons geschildert.²²⁰ Zahlreiche Anlehnungen an das Alte Testament charakterisieren diesen Abschnitt und ausnahmsweise erklärt der Seher das Bild: Mit dem Tempuswechsel²²¹ wird die Bedeutung des Bildes im futurischen Sinne erklärt.

Als die einzige Waffe des Reiters kommt ein scharfes Schwert, das aus dem Mund des Reiters hervorgeht, in einem Finalsatz vor. Dazu hat der Seher zwei unterschiedliche Aussagen des Alten Testaments miteinander verbunden: Mit einem Leitmotiv, dem Mund, sind das scharfe Schwert und der Schlag gegen die Nationen in Offb 19,15 zusammengeführt. Viele Exegeten gehen davon aus, dass sich das scharfe Schwert an Jes 49,2²²² und das Bild des Schlagens sich an Jes 11,4²²³ anlehnt.²²⁴ Hier bezeichnet der Seher das Schwert mit dem griechischen *ρόμφαία*. Dieses Wort findet sich sechsmal in der Offb, siebenmal im Neuen Testament.²²⁵ Im Neuen Testament ist ein anderes Wort, nämlich *μάχαιρα*, der übliche Ausdruck für „Schwert“²²⁶; es findet seinen Gebrauch in der Passion Jesu, bzw. in der Festnahme Jesu in Getsemani.²²⁷ Trotz des Versuchs diese beiden Wörter zu unterscheiden, gelten beide einfach als synonym im Neuen Testament.²²⁸

Die Offb bietet die Aussage „ein Schwert aus dem Munde“ viermal (Offb 1,16; 2,16;

²²⁰ Mealy nimmt „das Schwert aus dem Mund“ und „Augen wie Feuerflammen“ als Motiv der Parusie Christi an. „These two elements in the description of the returning Christ are to be linked with a key Christological motif in Revelation. This motif develops Christ's role as the witness whose testimony before God is instrumental in conviction the guilty“: MEALY, *Thousand Years*, 66.

²²¹ In v. 15 finden sich vier Verben, zweimal im Indikativ Präsens, einmal im Indikativ Futur und einmal im Konjunktiv Aorist: Indikativ Präsens – Konjunktiv Aorist (im Nebensatz) – Indikativ Futur – Indikativ Präsens. Diese Tempora der Verben können im futurischen Sinne benutzt und durch das Futur ersetzt werden. Das Indikativ Präsens wird oft in den Prophezeiungen angewendet, um baldige Ereignisse anzuzeigen: Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, *Grammatik*, §323, §363.

²²² „Und er hat meinen Mund wie ein scharfes Schwert gemacht“ (וישם פי פהרב חרה). Aber die Übersetzung des Schwerts in der LXX (ὥσεὶ μάχαιραν ὀξεῖαν) entspricht nicht dem Gebrauch in Offb 19,15 (ρόμφαία ὀξεῖα). „Das bizarre Bild vom Schwert aus dem Munde ist die Visualisierung der auf den Gottesknecht bezogenen Metapher von Jes 49,2“: FREY, *Bildersprache*, 172-173. Caird bemerkt, dass diese Aussage ein Symbol der Propheten ist, weil ihre Äußerungen von Gott kommen: Vgl. CAIRD, *Revelation*, 245.

²²³ „Und er wird die Erde mit dem Stab seines Mundes schlagen“ (והכה-ארץ בשבט פיו). „Die Erde“ kann in Jesaja entweder die Elenden oder die Bösen als Kollektiv bedeuten (Jes 13,11; 24,17–21; 26,9.21; 28,22). In diesem Fall wird die Erde im Kontext der Gewalttätigen gegen die Schwachen gezeigt: Vgl. OSWALT, *Isaiah* 1–39, 281.

²²⁴ „Die freie Umformung von Jes 49,2 in Verbindung mit Jes 11,4b musste für den Leser Assoziationen auslösen, die Christus als kriegerischen Vernichter der Gottlosen kennzeichnen“: MÜLLER, *Offenbarung*, 327. Vgl. AUNE, *Revelation* 17–22, 1060; BEALE, *Revelation*, 961; GIESEN, *Offenbarung*, 424; RISSI, *Zukunft*, 24.

²²⁵ Lk 2,35; Offb 1,16; 2,12.16; 6,8; 19,15.21.

²²⁶ 27-mal im Neuen Testament: Mt 10,34; 26,47.51.52(x3).55; Mk 14,43.47.48; Lk 21,24; 22,36.38.49.52; Joh 18,10.11; Apg 12,2; 16,27; Röm 8,35; 13,4; Eph 6,17; Hebr 4,12; 11,34.37; Offb 6,4; 13,10(bis).14.

²²⁷ Im Griechischen gibt es noch ein Wort für das Schwert (ξίφος), aber es kommt im Neuen Testament nicht vor und taucht nur in einigen Apokryphen und in den Werken Philo auf: Vgl. BAUER, *Wörterbuch*, 1112.

²²⁸ Es ist sehr schwer, zwei Bedeutungen von „Schwert“ in physischer (ρόμφαία) und in geistlicher Nuance (μάχαιρα) zu unterscheiden (vgl. Eph 6,17; Hebr 4,12). Bei Philo und Josephus werden diese Wörter, die als Übersetzung des hebräischen *חרב* gelten, für das Schwert als Synonym verwendet: Vgl. MICHAELIS, *μάχαιρα*, 530-533; DERS., *ρόμφαία*, 993-998.

19,15.21). Bei diesem Ausdruck benutzt der Seher immer *ῥομφαία* anstatt *μάχαιρα*. Wahrscheinlich hat der Seher damit beabsichtigt, an „das Wort Gottes“ (v. 13) anzuknüpfen²²⁹: Im Neuen Testament taucht dieses Motiv auf, indem das Schwert des Mundes mit dem Wort Gottes verglichen wird (Eph 6,17²³⁰; Hebr 4,12a²³¹). Bei diesem Gebrauch wird das Schwert, das dem Wort Gottes auf der metaphorischen Ebene entspricht, als *μάχαιρα* bezeichnet und im spirituellen Sinne verwendet.²³²

In der Tat sind die Verse (Jes 49,2; Eph 6,27; Hebr 4,12), die wahrscheinlich den Seher beeinflusst haben, mit Offb 19,15 wegen des Gebrauchs des anderen Wortes für Schwert sehr schwer direkt zu vergleichen. Aber, wie Swete sagt²³³, ist es die Absicht des Sehers mit dem Kriegsbild²³⁴, nicht nur die Gerichtsfunktion, sondern auch die reale und wirksame Kraft gegen die Feinde zu zeigen.²³⁵ Diese ungleiche Anwendung im Alten und Neuen Testament kann bedeuten, dass der Seher nicht Wort für Wort aus den Quellen zitiert, sondern dass er das Bild Traditionen entnommen und aus seiner Vision frei geschildert hat, um den Reiter Gottes als Richter und Krieger zu beschreiben.²³⁶ Folglich bedeutet das Schwert aus dem Mund die Macht des Wortes Gottes (vgl. Offb 1,16).²³⁷ Mit dem Finalsatz evoziert der Seher, dass der Reiter²³⁸ den Sieg im Krieg durch die Vernichtung der Feinde erlangt (vgl. Offb 2,16).²³⁹

²²⁹ „Der alttestamentliche Hintergrund macht deutlich, dass es dabei nicht um vernichtendes militärisch-kriegerisches Vorgehen geht, sondern zum einen um den Gedanken der Wirkkraft des Wortes und zum anderen (im Sinne vor allem von Jes 11,4) um den Aspekt des Richtens und des Gerechtigkeits Schaffens“: HUBER, Psalm 2, 268.

²³⁰ Eph 6,17: „Nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, was das Wort Gottes ist“ (καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα θεοῦ).

²³¹ Hebr 4,12: „Denn das Wort Gottes ist lebendig und wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Scheidung von Seele und Geist“ (Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διϊκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος).

²³² Mounce notiert, dass 2Thess 2,8 „durch den Hauch seines Mundes“ auch für diese Aussage ein Grund sein kann. Aber sie ist stark von Jes 11,4 beeinflusst (vgl. Ps 33,6): Vgl. MOUNCE, Revelation, 355; BEALE – CARSON, Commentary, 887f.

²³³ „He smites the nations not by judgments only, but by the forces which reduce them to the obedience of faith“: SWETE, Apocalypse, 254.

²³⁴ Huber betont, dass „das Schwert aus dem Munde“ eine Gerichtsfunktion hat: Vgl. HUBER, Reiter, 397f.

²³⁵ „Die Aussage 19,15: καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὅξεια steht innerhalb einer Beschreibung von ähnlicher Ausführlichkeit wie 1,13ff. Diese gilt Christus als dem eschatologischen Richter der Völker 19,11ff, und sie beschreibt ihn als den Reiter auf dem weißen Pferd, der als der himmlische König und Kyrios an der Spitze seiner Heerscharen einherzieht“: MICHAELIS, ῥομφαία, 998.

²³⁶ Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 186.

²³⁷ Vgl. 1Hen 62,2: „The word of his mouth will do the sinners in; and all oppressors shall be eliminated from before his face“: E. ISAAC, 1 Enoch, 43. Vgl. BEALE, Revelation, 962.

²³⁸ Vgl. ZAGER, Gericht Gottes, 311-312, 322.

²³⁹ Vgl. KARRER, Sprechende Bilder, 114.

2.2.4 Das Herrschaftssymbol des Reiters

Auf das scharfe Schwert aus dem Mund folgt ein Satz, der im Kontext besonders auffällig ist, da er von der Szene des Gerichts abweicht. In dem zweiten Satz des Verses wird erklärt, dass der Reiter „mit eisernem Stab“²⁴⁰ die Nationen hüten wird. Der Sinn der Verben des Satzes ist die Kontrastierung; *schlagen* mit scharfem Schwert – *hüten* mit eisernem Stab – *treten* die Kelter des Zornes Gottes. Dieser Satz erinnert an Offb 2,27 (vgl. Offb 12,5), wo die Verheißung des Herrn, die als ein Zitat von Ps 2,9 gilt, erwähnt wird.²⁴¹ Das ist textkritisch problematisch: Während der MT das Verb רעע nennt²⁴², steht für dieses Verb in der LXX ποιμαίνω²⁴³, das dem Hebräischen רעה entspricht und zugleich im Futur verwendet wird.

Wenn man an Ps 1 und 2 denkt, ist es eindeutig, dass der Kontext von einer Gerichtsszene handelt und mit paränetischen Ausdrucksweisen auf den gerechten Lebensweg²⁴⁴ zielt (vgl. Ps 44,3; 74,3).²⁴⁵ Mit dieser Bemerkung eignet sich der MT für den Kontext; der Herr, der im Himmel thront, wird die Nationen zerschlagen, die vom Weg Gottes abweichen. Trotzdem folgt der Seher dem LXX-Ausdruck und schreibt stets „hüten“.²⁴⁶

Es ist aber nicht ganz plausibel, dass die Heidenvölker im Satz das Objekt des Verbs „hüten“ oder „weiden“ sind.²⁴⁷ Sicher scheint das Zerschlagen als der primäre Text (vgl. Mi 5,5; Jer 6,3)²⁴⁸, und durch die Messiastradition²⁴⁹, die in Jes 11 und 49 zu finden ist, wurde die LXX wohl beeinflusst.²⁵⁰ Wahrscheinlich ist diese Messiastradition für das ideale Vorbild des

²⁴⁰ Im Vergleich zur Bronze galt Eisen im Alten Testament als ein unzerstörbares Material (vgl. Lev 26,19; Dan 2,33.34.42).

²⁴¹ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 327. Huber bemerkt, dass Psalm 2 in der Offb als direktes Zitat oder allgemeine Grundlage genommen wird: Vgl. HUBER, Psalm 2, 256.

²⁴² Im Alten Testament ist dies meistens im Sinn „etwas Böses tun“ verwendet; aber auch die andere Bedeutung „zerbrechen oder zerschlagen“ ist vorhanden (vgl. Ps 44,3; Weish 18,24; Jes 24,19).

²⁴³ „Das Futur ποιμαίνει ist auffällig, findet sich aber auch Ps 2,9 LXX. Vielleicht ist es wegen des Gleichklanges mit πατεῖ gewählt (so Lohmeyer, Kom., z. St); eher aber könnte man vermuten, dass damit eine Erinnerung an den Sinn von ποιμαίνειν gleich ‚regieren‘ bewahrt ist, also die bleibende Regierung des Christus über die Heiden ausgesagt werden soll. Doch ist auch solche Annahme schwierig“: HOLTZ, Christologie, 179, Anm. 5.

²⁴⁴ Zenger bemerkt, dass Ps 1 und 2 als ‚Lebenslehre‘ scheinen und mit diesen Psalmen zwei Wege des menschlichen Lebens und ihr Ende angezeigt sind; hier sind der Weg der Gerechten und der Weg der Feinde Gottes gegenübergestellt: Vgl. HOSSFELD – ZENGER, Psalmen, 45f., 49-51.

²⁴⁵ Die Situation der Gemeinde, die unter der Bedrohung leidet, in Ps 1–2 und die Offb sind miteinander vergleichbar in Bezug auf die Betonung der Eigenschaft Gottes und der Wirklichkeit des Wortes Gottes, der über alle Mächte und Herrschaft ist: Vgl. HUBER, Psalm 2, 267-260.

²⁴⁶ PsSal 17,24: „mit eisernem Stab sie völlig zu zerschlagen (συντρίψει), zu vernichten gesetzbrecherische Heidenvölker durch das Wort seines Mundes“: KRAUS – KARRER, Septuaginta Deutsch, 929.

²⁴⁷ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 424; ROLOFF, Offenbarung, 186.

²⁴⁸ Auch entspricht das Verb „zerschlagen“ dem scharfen Schwert, das das Wort Gottes andeutet: Vgl. BEALE, Revelation, 962.

²⁴⁹ Slater geht davon aus, dass beide Aussagen „hüten mit eisernem Stab“ und „zerstören mit eisernem Stab“ sich allgemein bei Aussagen über den Messias in der Zweiten Tempelzeit finden können: Vgl. SLATER, Christ, 227.

²⁵⁰ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1061; HOLTZ, Christologie, 179; PRIGENT, Apocalypse, 546; SWETE, Apocalypse, 254.

Königs geeignet, der das Volk hütet und bewahrt.²⁵¹ In diesem Sinne bereitet der Ausdruck „Er hütet mit eisernem Stab“ im Griechischen den Namen des Reiters vor, der in Offb 19,16 genannt wird: βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.²⁵²

Im Alten und Neuen Testament gilt der Stab als Symbol der Gerechtigkeit: In 1Kor 4,21 wird vom Stab, der Andeutung der Strafe, als vom Gegenteil der väterlichen Liebe gesprochen. Und die Aussage: „Der Stab der Aufrichtigkeit ist der Stab deines Reiches“ (Ps 44,7; Hebr 1,8) steht im Kontext des Lobes der Gerechtigkeit Gottes und in Verbindung zu seiner Herrschaft. Insofern bedeutet der eiserne Stab des Reiters in Offb 19,15: Der Stab ist das Symbol der Herrschaft von Gottes Sohn²⁵³, der als der messianische König inthronisiert wird (Offb 7,17)²⁵⁴ und Gerechtigkeit schafft.

2.2.5 Das eschatologische Gericht

„Mit einem in Blut getauchten Gewand“ des Reiters lehnt sich das Bild der Kelter in Offb 19,13²⁵⁵, das schon im Zusammenhang mit dem Letzten Gericht (Offb 14,10)²⁵⁶ und der Ernte in der Endzeit (Offb 14,19–20) paränetisch verwendet wurde, an Jes 63,1–6 an (vgl. Joël 4,13). Die getrennten Elemente (das in Blut getauchte Gewand und das Treten der Kelter, die Anspielung auf Jes 63,1–6 und die in Offb 14 wiederholten Texte) machen die Absicht des Sehers in Offb 19,11–16 deutlich.²⁵⁷ Wahrscheinlich wollte der Seher mit dem Blut in v. 13 auf das Blut Christi verweisen.²⁵⁸ Dafür änderte er die Andeutung des Blutes, das in Jes 63,1–6 auf das Blut der Feinde anspielte, in Offb 19,13.

Im Vergleich zu Jes 63,1–6 findet sich ein großer Unterschied in Offb 19,15: Hier verwendet der Seher eine gemischte Metapher²⁵⁹, die nicht direkt Jes 63,1–6 entnommen ist,

²⁵¹ Vgl. HUBER, Reiter, 390, 400.

²⁵² „Das Dreinschlagen mit eisernem Zepter stammt aus der Vorstellungswelt des Sieges eines neu inthronisierten Königs über alle Feinde, welche die Zeit des Regentenwechsels für einen Krieg nützen wollten“: RITT, Offenbarung, 97.

²⁵³ „Such imagery would possibly also have recalled the description of shepherd imagery attributed to the Lamb, mentioned for instance in Apc 7,17 and 12,5. A minor difference, however, is marked in Apc 19 by the fact that the act of shepherding in verse 15 does not so much represent an act of taking care of the flock, but rather a juridical picture of fight and judgement. Nevertheless, we might consider the multiple use of shepherd imagery applied to Christ in similar terminology as another indication that readers of the Apocalypse would most certainly have identified the figure from Apc 19,15 as Christ“: HOFFMANN, Destroyer, 179.

²⁵⁴ Huber vergleicht die Andeutung der Herrschaftsfunktion Christi mit Offb 7,16–17, wo das gleiche Verb ποιμαίνω verwendet wird: Vgl. HUBER, Psalm 2, 261.

²⁵⁵ Entsprechend der Kelter findet sich der metaphorische Ausdruck „Blut der Traube“ (Gen 49,11; Dtn 32,14; Sir 39,26) im Alten Testament.

²⁵⁶ Das Verb ist im Futur (πίεται).

²⁵⁷ Vgl. FEKKES, Prophetic Traditions, 198.

²⁵⁸ Vgl. I.2.1.6.

²⁵⁹ Charles notiert, dass das Bild des Weinstocks in Offb 19,15 eine gemischte Metapher von Offb 14,10 und

sondern er spricht vom Trinken des Weines aus dem Zornesbecher (Offb 14,10)²⁶⁰ und vom Treten der Kelter, in die die Trauben von einem Engel geworfen wurden (Offb 14,19–20).²⁶¹

- 1) Jes 63,3: פורה דרכתו לבדי ... ואדרכם באפי וארמסם בחמתי
πλήρης καταπεπατημένης ... καὶ κατεπάτησα αὐτοὺς ἐν θυμῷ καὶ κατέθλασα αὐτοὺς
ὡς γῆν
- 2) Offb 14,10: καὶ αὐτὸς πίνεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκρασμένου
ἁκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ
- 3) Offb 14,20: καὶ ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν τῆς πόλεως
- 4) Offb 19,15: καὶ αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ
παντοκράτορος,

In Jes 63,3 ist der Ausdruck der Alleinwirksamkeit Gottes auffällig. Im Abschnitt Jes 63,1–6 wird der Grund erklärt, warum Gott die Kelter trat.²⁶²

Das Trinken des Zornesbechers in Offb 14,10 ist ein Bild der Vollstreckung und der Strafe. Ihm folgt die Vollendung, die die Purifikation bedeutet (1Hen 10,16–19; 25,1; PsSal 17,25.33), und zwar mit Feuer und Schwefel, was schließlich in Offb 19,20 mündet.

In Offb 14,20 ist der Anführer kein Engel mehr²⁶³, der der Akteur in Offb 14,18–19 war²⁶⁴, sondern der Menschensohngleiche, der auf der weißen Wolke sitzt und einen goldenen Kranz trägt (Offb 14,14).²⁶⁵ In dieser Stelle wird ein Gerichtsbild des wiederkommenden Christus geschildert. Dies weist auf das endgültige Gericht des Reiters Gottes in Offb 19,15 hin.²⁶⁶

Für die allgemeine Herrschaft Gottes über alle Wesen der Erde wird die Formel „Gott, der Allmächtige“ (ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ) geprägt.²⁶⁷ Diese Bezeichnung Gottes ist im Alten Testament mit dem Ausdruck צבאות (יהוה) üblich.²⁶⁸ Aber in der LXX wird sie in drei

14,19 ist. „The two ideas of the winepress (14,19) and the cup of wrath (14,10) are here combined, and mean that from the winepress trodden by Christ flows the wine of the wrath of the God, of which his enemies are to be made to drink. It is a case of mixed metaphor“: CHARLES, Revelation 2, 137. Teilweise stimmt Caird einer gemischten Metapher zu, aber er betont den eschatologischen Sinn: Vgl. CAIRD, Revelation, 246.

²⁶⁰ Das Trinken des Weines des Zornes Gottes scheint als *Terminus technicus* in der Offb, um das jüngste Gericht aufzuzeigen (vgl. Offb 14,8; 16,19; 18,3).

²⁶¹ „The completion of the gathering of the grapes in 14,19ab leads directly into the winepress metaphor in 14,19c–20a. It is natural to assume that since Joel 4,13 serves as the backbone of John’s redaction from vv. 15–18 that the winepress metaphor of vv. 19–20 simply continues this dependence. This is undoubtedly so, but there is two texts, Joel 4,13 and Isa 63,3 both of which use the trampling of a winepress as a figure for judgment“: FEKKES, Prophetic Traditions, 195.

²⁶² Vgl. OSWALT, Isaiah 40–66, 597.

²⁶³ Das Verb in Offb 14,20 steht im Passiv (ἐπατήθη).

²⁶⁴ Das Verb des Satzes ist *Passivum divinum*: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 339.

²⁶⁵ „It is Christ who is the eschatological figure treading the wine press; he is thus the ultimate expression of the wrath of God“: PRIGENT, Apocalypse, 547.

²⁶⁶ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 328; ROLOFF, Offenbarung, 186.

²⁶⁷ 2Kor 6,18; Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22.

²⁶⁸ Im Alten Testament findet sich dieser Ausdruck etwa 279-mal. Hofius betont, dass diese Bezeichnung eine

verschiedenen Weisen übersetzt. So gibt es eine Transkription vom Hebräischen (κύριος Σαβαωθ) in Jes 1–55, ferner nur den Begriff κύριος in Jeremia, κύριος oder θεὸς τῶν δυνάμεων regelmäßig im Psalter und κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ als Wort für Wort-Übersetzung im Zwölfprophetenbuch. In der Offb wird diese Bezeichnung als Name Gottes verwendet²⁶⁹ und dadurch Christus als zu Gott gehörig erklärt und als dessen Herrschaftsträger hingeführt (vgl. Offb 3,12).²⁷⁰ Der Reiter Gottes tritt jetzt die Kelter, um die Feinde Gottes zu töten.²⁷¹ Das Bild der Weinkelter ruft die Städte in Erinnerung, die im Alten Testament in ihrem Verhalten untreu geworden waren²⁷² und in der Offb Babylon entsprechen. In Offb 14,10 wird der Weinbecher des Zornes Gottes stark mit dem Weinkelch Babylons in Offb 14,8 kontrastiert. Der Weinbecher des Zornes Gottes ist im Alten Testament ein allgemeines Bild, um die Vollstreckung der Strafe Gottes zu zeigen (vgl. Ps 75,8; Jer 25,15–38; 51,7).²⁷³

Der Seher fügt beide Bilder, den Zornbecher trinken und die Kelter des Weines treten, in Offb 19,15 zusammen (vgl. Offb 14,18–20). Das Gerichtsbild des Zornes Gottes hat zwei Funktionen; einerseits zeigt es die mögliche Strafe auf, aber andererseits lässt der Zorn Gottes daran denken, dass auch eine Belohnung für die Christen folgt, die ihren Glauben in der Verfolgung bewahrt haben.²⁷⁴

Das ins Blut getauchte Gewand und das Treten der Kelter des Zornes Gottes sind Motive des Tags des Herrn im Alten Testament. Der so genannte Tag des Herrn (יום יהוה)²⁷⁵ ist schon bei Jes 63,1–6 und Joël 4,13 zu finden, um das Letzte Gericht Gottes und die Vollendung zu beschreiben.²⁷⁶ Der Seher konstruiert dieses Motiv in Juxtaposition zu seiner Schrift, um den Reiter Gottes als den Krieger der Endzeit und den Richter des eschatologischen Gerichts zu schildern. Diese eschatologische Ausdrucksweise, die durch den Tag des Herrn im Alten

der wichtigen Selbstprädikationen Gottes in der Offb ist: Vgl. HOFIUS, Das Zeugnis, 523–527.

²⁶⁹ Bei siebenmaliger Anwendung findet sich der Vokativ dreimal: Offb 11,17; 15,3; 16,7.

²⁷⁰ Vgl. DELLING, Stil, 442–448; VÖGTLE, Der Gott, 382f.

²⁷¹ Vermutlich ist das Präsens des Verbs durativ. Aune analysiert das Verb im Futur Indikativ, aber das Futur von πατέω muss πατήσῃ sein: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1062; VANNI, Apocalisse, 326. Mussies vermutet, dass die Unklarheit der Anwendung zwischen dem Präsens und dem Futur des Verbs in der Offb vom biblischen Hebräisch sehr stark beeinflusst wurde: Vgl. MUSSIES, Morphology, 333–336.

²⁷² Sodom (Gen 19,1–29); die Städte, die von Gott zerstört werden (Sodom, Gomorra, Adma und Zebojim; Dtn 29,22–27); Edom (Jes 34,5–15). Diese Städte wurden durch Feuer und Schwefel zerstört und verbrannt. Dieses Bild gilt als Gericht Gottes und Strafe im Alten Testament: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 330.

²⁷³ Vgl. BEALE, Revelation, 759.

²⁷⁴ Bauer versteht zwei Dimensionen unter dem Zorn Gottes. Das Gericht Gottes ist gerechte Vergeltung, die für die treuen Christen zur Belohnung und für die Verfolger zur Bestrafung wird. Die Leser müssen eine Entscheidung treffen: Vgl. BAUER, Messiasreich, 262–264.

²⁷⁵ Nach Hoffmann kann die Aussage, die dem Tag des Herrn im Alten Testament entspricht, mit vier Formeln verschieden sein: Der Tag des Herrn (יום יהוה), der Tag der Rache des Herrn (יום נקם ליהוה), der Tag der Scharen des Herrn (יום ליהוה צבאות) und der Tag des Zornes des Herrn (יום אף יהוה): Vgl. HOFFMANN, Day of the Lord, 37.

²⁷⁶ Vgl. FEKKES, Prophetic Traditions, 195–196.

Testament²⁷⁷, bzw. in der prophetischen Tradition motiviert wird²⁷⁸, erreicht ihren Höhepunkt im Gericht samt der Parusie Christi.²⁷⁹

2.2.6 Resümee

Nach der Beschreibung des Aussehens des Reiters leitet der Seher die Leser hin zur paränetischen Szene und zur Vollstreckung des Gerichts. In diesem Abschnitt wird der Reiter als der messianische König entsprechend der Verheißung Gottes im Alten Testament charakterisiert. Er, der diesen Krieg gegen die Feinde Gottes anführt, ist kein anderer als der, der im Alten Testament, bzw. in der prophetischen Tradition vielfach als eschatologischer Richter (vgl. Jes 63,1–5; Joël 4,14) auftritt. Der Reiter, der auf dem weißen Pferd sitzt und als Christus (Offb 19,11–13) identifiziert wird, übernimmt die aus dem Alten Testament bekannte Stellung Gottes als Vollstrecker, der die Strafe gegen die Feinde ausführt.²⁸⁰ Das Gerichtsbild lässt die Leser verstehen, dass das Urteil schon gefallen ist (Offb 14,8–10.18–20), und zwar durch „das Wort Gottes“ (vgl. Offb 1,16; 2,16; Eph 6,17; Hebr 4,12). Deshalb geht es nicht um die Ernte, sondern um das Gericht. Der Reiter rüstet sich nur mit einem scharfen Schwert, das aus seinem Munde hervorgeht, als einziger Kampfzunge. Mit diesem Ausdruck meint der Seher das Wort Gottes (Offb 19,13). Das aus dem Munde hinausgehende Schwert bedeutet die Macht und den Herrschaftsanspruch des Reiters. Demgegenüber nimmt der Seher bei dem eisernen Stab das Verb „hüten“ auf, das auf die LXX verweist und von der kriegerischen Bedeutung des Satzes abweicht. Offb 19,15 schildert also nicht nur ein gewalttätiges Bild auf kriegerischem Hintergrund, sondern auch die Herrschaft des Reiters als Christus über alle Menschen; der eschatologische Reiter ist der messianische König, der Allmächtige (ὁ παντοκράτωρ).²⁸¹

Die einzige Ursache dieses Prozesses ist der Zorn Gottes und dieser ist unvorstellbar groß. Dafür formuliert der Seher in der Ausdrucksweise des Alten Testaments „den Grimm des Zornes Gottes“. Dieses Motiv findet sich im Alten Testament mit dem „Tag des Herrn“ (יהוה יום), der das eschatologische Gericht Gottes im paränetischen Sinne deutlich zeigt, und mit

²⁷⁷ Der eschatologische Kontext bezieht sich auf die Zion-Tradition, die die Hoffnung der Israeliten und die Verheißung Gottes erfüllt: Vgl. HAAG, Tag des Herrn, 1229.

²⁷⁸ Im prophetischen Verständnis wird der Tag des Herrn meistens als Krieg dargestellt und er bedeutet den endgültigen Sieg des Herrn im eschatologischen Kontext: Vgl. RAD, Origin, 98-104.

²⁷⁹ Vgl. MATHEWSON, Isaiah in Revelation, 197.

²⁸⁰ „In jedem Fall dient das so neu entstandene Bild dazu, den Christus als den Vollstrecker des Gerichts über die Völker darzustellen“: HOLTZ, Christologie, 180.

²⁸¹ Vgl. BAUCKHAM, Theology, 30.

der Darstellung der Weinkelter, die ein lebendiges Bild (treten – zertreten – spritzen) zusammenfügt.²⁸² Damit deutet der Seher zwei Aspekte an: Der Reiter, der jetzt die Kelter des Weines tritt, ist der Vollstrecker der Macht und Herrschaft Gottes. Und der Zeitpunkt der Ausführung der Strafe liegt nicht mehr in der Zukunft, sondern in der Gegenwart. In diesem Sinne erreicht hier die Gerichtsfunktion des Reiters den Höhepunkt. Es sind darin zwei Dimensionen zu finden: Einerseits wird das Urteil über die Feinde Gottes gefällt, und andererseits werden die Christen belohnt. In der Offb wird erklärt, dass der Kranz des Lebens den Christen gegeben wird (Offb 2,10), die bis zum Tod den Glauben bewahren. Die treuen Christen werden als Belohnung an der neuen Schöpfung und am himmlischen Jerusalem teilhaben (vgl. Offb 21,7).

2.3 Verschiedene Bezeichnungen des Reiters

Seit Gott Mose seinen Namen kundgetan hat (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; vgl. Ex 3,13–14), bleibt dieser Gottesname ein Hauptthema im Alten Testament. Das Tetragramm gilt als wichtiges Theologoumenon des Alten Testaments und der jüdischen Tradition.²⁸³ Ferner findet sich noch eine Selbstprädikation Gottes in Jes 44,6 und 48,12 („ich bin der Erste und der Letzte“). In der Offb werden diese beiden Selbstprädikationen Gottes verwendet²⁸⁴ und auf Christus übertragen: Der Seher stellt Christus, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος²⁸⁵ (Offb 1,4.8; 4,8; vgl. Offb 11,17; 16,5), in der triadischen Formel vor und nennt als Selbstprädikation Christi: Ἐγὼ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ²⁸⁶ und ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος²⁸⁷ (Offb 1,8; 21,6; 22,13).²⁸⁸ Diese

²⁸² Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 187-188.

²⁸³ Grözingen bemerkt, dass die Gottesnamen einer Imago-Dei-Terminologie entsprechen; Gott ist das Ebenbild der Menschen: Vgl. GRÖZINGER, Jüdisches Denken, 348-353.

²⁸⁴ „Der Seher plädiert für einen theozentrischen Identitätsentwurf des Christentums, der für ihn eine Integrationsverweigerung gegenüber der (reichsrömisch-kleinasiatischen) Welt einschließt“: BACKHAUS, Vision, 26.

²⁸⁵ Bauckham betont, dass in diesem Ausdruck die dritte Aussage „der kommt“ im eschatologischen Sinne gemeint ist. Normalerweise erwartet man nach dem Perfekt und Präsens ein Futur in Folge, aber in der Offb ist das Tempus für die Parusie Christi, der das letzte Gericht vollstrecken und die Verheißung Gottes erfüllen wird, stets das Präsens und nie das Futur. Dieser Aspekt ist von eschatologischer Spannung geprägt. Er versteht die Lobpreisung Gottes („Herr, Gott, Allmächtiger, der ist und der war“) in Offb 11,17 und 16,5 wie eine kurze Form der Aussage „der ist und der war und der kommt“: Vgl. BAUCKHAM, Theology, 29f.

²⁸⁶ Holtz stellt die rabbinische Buchstabensymbolik vor. Bei Josephus ist Gott als ἀρχή, μέσος und τέλος bezeichnet: der Anfang, die Mitte und das Ende des griechischen Alphabets (ΑΜΩ). Dies ist mit dem Hebräisch אמת (Wahrheit) zu vergleichen, obwohl das Mem nicht der mittlere Buchstabe des hebräischen Alphabets ist: Vgl. HOLTZ, Christologie, 148-150.

²⁸⁷ In der Offb kann die Aussage „das Alpha und das Omega“ die eschatologische Vollendung bedeuten (vgl. Offb 21,6) und „der Anfang und das Ende“ die Ewigkeit Gottes (Ios. Ant. 8,280). Vgl. BAUCKHAM, Theology, 25-27.

²⁸⁸ Durch die zahlreichen Bezeichnungen Christi wird die Offb charakterisiert: Jesus Christus wird „der treue Zeuge“ (Offb 1,5; 3,14), „der Erstgeborene der Toten“ (Offb 1,5), „der Herrscher über die Könige“ (Offb 1,5),

Bezeichnungen, die von der Präexistenz Christi sprechen²⁸⁹ und die Selbstprädikationen Gottes im Alten Testament in Erinnerung rufen, verraten in Verbindung mit der Thronszene (Offb 4,1–5,14), dass Christus der Sohn Gottes ist, der die Heilsgeschichte vollendet (Offb 2,18).²⁹⁰

Auffällig ist die letzte Selbstprädikation Christi in der Offb: „Morgenstern“. In der Offb wird sie einmal wie eine Ankündigung bei der Gemeinde von Thyatira gebraucht, und zwar in der Form, dass Christus dem, der siegt und seine Werke bis zum Ende bewahrt, den Morgenstern geben wird, wie er ihn auch vom Vater empfangen hat (Offb 2,28). Noch einmal findet sich sie als Erfüllung dieser Ankündigung in Christus (Offb 22,16). Im politischen Sinne steht diese Selbstprädikation²⁹¹ auch gegen den römischen Kaiser Domitian, der mit Iuppiter verglichen wird²⁹², und beschreibt die Herrschaft Christi²⁹³ als astrologisches Symbol.²⁹⁴

Diese Selbstbezeichnungen Christi in der Offb betonen also die theozentrischen Bezüge der Christologie. Die Übertragung der göttlichen Bezeichnungen auf Christus lässt den Leser erkennen, dass Christus eine endgültige Funktion zur Erfüllung der Heilsgeschichte hat, die durch seinen Tod und seine Auferstehung verdeutlicht wurde.²⁹⁵ Das Kommen Christi, von dem in Offb 19,11–21 die Rede ist, verwirklicht in der Gerichtszene die überirdische Allmacht und Herrschaft Gottes gegenüber der feindlichen Macht.²⁹⁶

„der Lebende“ (Offb 1,18; 2,8), „der Heilige“ (Offb 3,7), „der Wahrhaftige“ (Offb 3,7), „das Amen“ (Offb 3,14), „der Anfang der Schöpfung Gottes“ (Offb 3,17), „die Wurzel Davids“ (Offb 5,5; 22,16), „das geschlachtete Lamm“ (Offb 5,6.12; 13,8) und „der glänzende Morgenstern“ (Offb 22,16; vgl. Offb 2,28) genannt und er ist es, „der die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne“ (Offb 3,1) und „den Schlüssel Davids hat“ (Offb 3,7).

²⁸⁹ Vgl. HOLTZ, Christologie, 148.

²⁹⁰ „Signifikant ist, dass Jesus in den Offenbarungsworten der Sendschreiben, genauer: in dreien der sieben ‚Überwindersprüche‘ mit Betonung von ‚meinem Vater‘ spricht (2,28; 3,5.21), so wie für die Christen Gott, der Herr, ‚sein Vater‘ ist (1,6; 14,1), und dass von Gott als ‚Vater‘ ausschließlich in diesen Kontexten die Rede ist“: SÖDING, Gott und das Lamm, 102.

²⁹¹ In 2Petr 1,19 findet sich das Wort *φωσφόρος* als Morgenstern, aber der Seher bringt den Ausdruck „der glänzende Morgenstern“ (*ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*), der an die Venus denken lässt. Aune vermutet, dass der Seher sich mit politischem Interesse an Num 24,17, wo der Stern als messianische Andeutung interpretiert werden kann, anlehnt (vgl. Mt 2,2–20): Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1226f.

²⁹² „Der Neokoriekult galt also Domitian und Zeus Olympios. Die aus der römischen Literatur und Münzprägung hinreichend bekannte Identifikation dieses Kaisers mit Iuppiter fand somit eine Entsprechung im ephesischen Neokoriekult“: DRÄGER, Städte, 127.

²⁹³ „Christus ist der Lichter-Bringer im (eschatologischen wie im epistemologischen Sinn), dessen Aufgang ebenso wie der Anbruch des Tags als Bilder für die mit der Parusie erwartete vollkommene Offenbarung verwendet werden können“: FREY, Morgenstern, 146. Vgl. GIESEN, Offenbarung, 490.

²⁹⁴ Die Venus gilt in der heidnischen Astrologie der Antike mit der Sonne und dem Mond als das größte und glänzendste Gestirn und wird als ein Symbol der Herrschaft und des Sieges verwendet. Holtz geht davon aus, dass der Seher „den Morgenstern“ als Titel Christi entweder selbst begründen oder zufällig im Alten Testament finden konnte: Vgl. HOLTZ, Christologie, 157–159; FREY, Morgenstern, 145f.

²⁹⁵ Vgl. SCHNELLE, Theologie, 714f.

²⁹⁶ Vgl. VÖGTLE, Der Gott, 377.

2.3.1 Treu und Wahrhaftig

Die erste Bezeichnung des Reiters in Offb 19,11–16 steht zusammen mit dem Verb καλέω: „Er heißt Treu und Wahrhaftig.“ Diese Kombination von πιστός²⁹⁷ und ἀληθινός²⁹⁸ taucht außerhalb der Offb (Offb 3,14; 19,11; 21,5; 22,6) nur einmal in 3Makk 2,11²⁹⁹ auf. In 3Makk 2,22 findet sich ein ähnlicher Ausdruck (δικαία ... κρίσει) wie in Offb 19,11 (ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει), gewissermaßen als Antwort (3Makk 2,21–24) auf das Bittgebet der Juden (3Makk 2,2–20). Es ist möglich, dass der Seher sich seiner Gerichtsschilderung kontextuell von 3Makk hat beeinflussen lassen.³⁰⁰ Doch nicht nur der kombinierte Ausdruck, sondern auch das einzelne Adjektiv spielt eine wichtige Rolle im Alten Testament, um das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk zu beschreiben.

Im Hebräischen dient das Verb נאם als Bezugswort für die beiden Adjektive πιστός und ἀληθινός.³⁰¹ Aber die von diesem Verb herkommenden Nomina נאם und נאמינא werden in der LXX unterschiedlich übersetzt. Das erste Nomen wird normalerweise mit ἀληθεία³⁰² oder ἀληθινός³⁰³ übersetzt,³⁰⁴ das zweite mit πίστις.

Eine wichtige Ausnahme bilden die Psalmen³⁰⁵ und Jesaja³⁰⁶. Dort wird das Nomen נאמינא immer zu ἀληθεία – mit drei Ausnahmen [(1) Ps 33,4 (32,4 in LXX) mit πίστις, wo dieses Nomen mit dem Wort und Werk Gottes verbunden ist, (2) Ps 37,3 (36,3 in LXX) mit πλοῦτος und (3) Jes 33,6 mit νόμος (vgl. 2Chr 19,9)]. In diesen Fällen ist das Nomen ἀληθεία immer mit Gott verbunden. Obwohl dies eine Tendenz der Übersetzung, aber keine feste Regel ist, zählt die LXX insbesondere ἀληθεία und dessen Adjektiv zu den Eigenschaften Gottes. Sogar

²⁹⁷ Offb 1,5; 2,10.13; 3,14; 17,14; 19,11; 21,5; 22,6.

²⁹⁸ Offb 3,7.14; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2.9.11; 21,5; 22,6.

²⁹⁹ 3Makk 2,11: „Und du bist ja treu und wahrhaftig“ (καὶ δὴ πιστὸς εἶ καὶ ἀληθινός).

³⁰⁰ Vgl. BEALE, Revelation, 950; GIESEN, Offenbarung, 421.

³⁰¹ Normalerweise wird das Verb נאם mit dem Verb πιστεύω in der LXX übersetzt. Eine Variante der Übersetzung der LXX findet sich auch mit dem Adjektiv τιθηνός, das vom Partizip des Verbs herkommt und vielleicht „pflegen“ bedeutet (Num 11,12; 2Sam 4,4; 2Kön 10,1.5; Jes 29,23; Hld 4,5): Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1053.

³⁰² Vgl. BULTMANN, ἀληθεία, 240.

³⁰³ Bultmann bemerkt dieses Adjektiv als Attribut Gottes in Ex 34,6; 2Chr 15,3; Ps 85,15: Vgl. BULTMANN, ἀληθεία, 250.

³⁰⁴ Einmal ist das Adjektiv mit anderer Form (ἀληθής) und in Dtn 17,4 als Adverb (ἀληθῶς) übersetzt. Manchmal wird dieses Nomen mit anderer Bedeutung übersetzt: δικαιοσύνη (Gen 24,49; Jos 24,14; Jes 38,19; 39,8; Dan 8,12; 9,13), δίκαιος (Ex 18,21; Jes 61,8; Ez 18,8.9; 7,9) bei der Gerichtsaussage und πίστις (Weish 3,3; 14,22.25; Jer 28,9; 33,9 in LXX; 32,41; 39,41 in LXX; 33,6; 40,6 in LXX; 42,5; 49,5 in LXX). Auch wird es dreimal nicht übersetzt (Jos 2,12; 2Kön 20,19; 2Chr 31,20) und einmal mit ἐλεημοσύνη (Jes 38,18): Vgl. BULTMANN, ἀληθεία, 242f.

³⁰⁵ Vgl. Ps 36,6; 40,11; 88,12; 89,2.3.6.9.25.34.50; 92,3; 96,13; 98,3; 100,5; 119,30.75.86.90.138; 143,1.

³⁰⁶ Vgl. Jes 11,5; 25,1; 59,4.

die genannten Ausnahmen zeigen, dass es die Absicht der Übersetzung war, das Wort אֱלֹהִים auf Gott zu beziehen: Wahrscheinlich hat die LXX mit ἀληθεία in den Psalmen und bei Jesaja beabsichtigt, die Wahrheit Gottes und die πίστις der Menschen voneinander abzuheben.³⁰⁷

Das Adjektiv ἀληθινός in der Offb³⁰⁸ bezieht sich durchgängig auf Gott.³⁰⁹ Rissi zitiert Jes 65,16, von wo Offb 19,11 den Ausdruck „wahrhaftig“³¹⁰ inhaltlich aufgreift: Hier ist Gott als der Wahrhaftige charakterisiert, und zwar zweimal.³¹¹ Wahrhaftig ist sowohl der Name Gottes in Apposition als auch dessen Eigenschaft im Prädikativ. Dieses Adjektiv findet sich 28-mal im Neuen Testament³¹² und mit zwei Ausnahmen³¹³ wird es ständig als Prädikation Gottes oder Christi verwendet. Auffällig ist der Gebrauch im Johannesevangelium. In Joh 8,16 wird erklärt, dass Jesus das wahre Gericht ausführen wird, weil er mit dem Vater zusammen ist (vgl. Joh 19,35). Auch in 1Joh 5,20 wird die Gottesprädikation auf Christus übertragen. So wird Christus auch dort als der wahrhaftige Gott identifiziert.

In der Offb wird das Adjektiv ἀληθινός meistens in Verbindung mit der forensischen Aussage (Gericht oder Zeuge: Offb 3,14; 6,10; 16,7; 19,2.11) und mit dem Wort (Offb 3,7; 19,9; 21,5; 22,6) gebraucht. Es bedeutet, dass der, der zur Gemeinde spricht und das gerechte Gericht abhält, der wahrhaftige Gott ist. Durch die Übertragung des Gerichts auf Gottes Sohn und dessen Identifizierung mit Gott wird gezeigt, dass Christus die Heilsgeschichte, die von Gott ausging, vollenden wird und nur er dafür als würdig befunden wird.

Das Adjektiv πιστός³¹⁴ wird für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk verwendet. Formelhaft wird im Neuen Testament betont, dass Gott wie auch sein Wort treu³¹⁵ ist.³¹⁶ In

³⁰⁷ Vgl. WILDBERGER, אֱלֹהִים, 198-200.

³⁰⁸ In der Offb findet sich kein Nomen (ἀληθεία oder ἀληθής).

³⁰⁹ Offb 3,7.14; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2.9.11; 21,3; 22,6. Slater teilt die Funktion dieses Adjektivs in drei Kategorien ein; das Tun Gottes (Offb 15,3; 16,7; 19,2.9; 21,5; 22,6), der Name Christi (Offb 3,7.14; 19,11) und ein Synonym der Tugend (Offb 6,10; 15,3; 16,7; 19,2.11; 21,5; 22,6). Seine Voraussetzung ist mit der Gemeinde und mit dem christlichen Leben sehr eng verbunden: Vgl. SLATER, Christ, 213f.

³¹⁰ Vgl. RISSI, Zukunft, 17f.

³¹¹ אֲמֵן wird in der LXX τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν übersetzt. Normalerweise ist אֲמֵן in der LXX als eine Akklamation zu γένοιτο übersetzt, aber es gibt auch einige Ausnahmen; Jer 28,6 (ἀληθῶς), Dtn 32,20 (πίστις) und 1Chr 16,36; Neh 5,13; 8,6 (ἀμήν) wie im Neuen Testament. Nach Schlier wird dieses Wort im Text auf zweierlei Weisen angewendet. Eine ist eine Akklamation wie eine Antwort in der Liturgie und die andere hat die Funktion, eine Doxologie zu Ende zu führen. Aber diese beiden Funktionen scheinen gleich. Denn „Amen“ steht entweder in der Mitte oder am Ende einer Rede oder einer Doxologie, um das Subjekt der Rede und das Objekt der Doxologie zu charakterisieren: Vgl. SCHLIER, ἀμήν, 340f.

³¹² Lk 16,11; Joh 1,9; 4,23.37; 6,32; 7,28; 8,16; 15,1; 17,3; 19,35; 1Thess 1,9; Hebr 8,2; 9,24; 10,22; 1Joh 2,8; 5,20 (x3); Offb 3,7.14; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2.9.11; 21,3; 22,6. Es ist deutlich, dass die Werke des Johannes und die Offb das Adjektiv ἀληθινός mit Vorzug genutzt haben.

³¹³ In Lk 16,11 wird dieses Adjektiv im negativen Sinne mit Bezug hinzugefügt und in Hebr 10,22 wird es auf die Christen angewendet.

³¹⁴ In den Evangelien ist dieses Adjektiv im Gleichnis von der Talenten zu finden (Mt 25,21–30; Lk 16,10–12). Das Gleichnis zeigt das Verhältnis zwischen den Knechten und ihrem Herrn: Wenn der Knecht im Kleinsten treu ist, bekommt er vom Herrn eine Belohnung.

2Tim 2,13 fällt der Satz auf: „Obwohl wir untreu sind, bleibt er treu.“ Damit wird ausgesagt, dass die Treue Gottes nicht von den Menschen abhängt und Gott selbst das Vorbild der Treue ist. Die Treue Gottes erweist sich am tiefsten in der Auferstehung Christi³¹⁷ (vgl. Offb 1,5). Gott hat die Initiative aller Heilsgeschichte vom Anfang bis zum Ende. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und dem Volk ist nicht nur Gott treu, sondern entsprechend der Treue Gottes müssen die Christen auch ihm gegenüber treu sein, und zwar bis zum Tod, wie das Sendschreiben an die Gemeinde von Smyrna (Offb 2,10; vgl. Offb 2,13) fordert.³¹⁸ Im Detail betrachtet, wird das Adjektiv πιστός dreimal mit dem Wort μάρτυς in der Offb verbunden³¹⁹: Zweimal richtet sich der Ausdruck auf Christus, der der treue Zeuge Gottes ist (Offb 1,5; 3,14)³²⁰ und einmal auf Antipas (Offb 2,13)³²¹, der möglicherweise bisher der einzige Märtyrer³²² in der Gemeinde von Pergamon³²³ war.

Im Zusammenhang bedeutet das Adjektiv πιστός in der Offb das Zeugnis³²⁴, das als Bekenntnis der Christen gilt, die unter einer schwierigen Situation bzw. unter Verfolgungen

³¹⁵ Vgl. 1Kor 1,9; 10,13; 2Kor 1,18; 1Thess 5,24; 2Thess 3,3.

³¹⁶ 1Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2Tim 2,11; Tit 1,9; 3,8; Hebr 3,2; 1Petr 4,19; 1Joh 1,9.

³¹⁷ Vgl. BULTMANN, πιστεύω, 216f.; Röm 6,8; 8,11; 1Kor 6,14; 2Kor 4,14.

³¹⁸ Manchmal bedeutet das Adjektiv πιστός im Neuen Testament, dass der Mensch an Gott glaubt oder die Tat gottesfürchtig ist (vgl. Apg 11,15; 1Kor 4,17; Gal 3,9; Eph 1,1; Kol 1,2; 1Petr 4,19). Aber zuerst richtet sich dieses Adjektiv auf die Zuverlässigkeit Gottes und der Menschen: Vgl. BULTMANN, πιστεύω, 204. „Die Gemeinde wird also hier aufgefordert, treu, d.h. bereit zu sein, selbst das extreme Schicksal des Todes in der Verfolgung auf sich zu nehmen. Mit πιστός wird somit hier Ausdauer, Standfestigkeit, Zuverlässigkeit und Treue von der Gemeinde gefordert, nicht aber Glaubwürdigkeit und Richtigkeit bis zum Tode, da hier weder vom Zeugnis, das es abzulegen gilt, noch vom Worte Gottes, das man festhalten muss, die Rede ist“: SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 241.

³¹⁹ Brox betont, dass das Adjektiv πιστός nicht immer als eine solche Verhaltensweise, zum Beispiel als „die Treue bis zum Tod“ interpretiert werden kann, weil dieses Adjektiv auch unabhängig vom Wort μάρτυς (vgl. Offb 19,11; 21,5; 22,6) ist: Vgl. BROX, Zeuge, 99f.

³²⁰ Nach Trites steht das Adjektiv πιστός im Gegensatz zum Tod, weil Christus „der Erstgeborene von den Toten“ ist (vgl. Offb 1,8; 2,8): Vgl. TRITES, Martyrdom, 77-80.

³²¹ Nach Swete ist der Name Ἀντίπατος eine diminutive Form von Ἀντίπατρος. Der abgekürzte Name findet sich nicht in anderen alten Schriften, aber der Name Antipatros taucht bei Josephus in Jos. Ant. 14,8.247; 17,19.68 auf: Vgl. SWETE, Apocalypse, 35; AUNE, Revelation 1–5, 184; MUSSIES, Antipas, 242-244.

³²² Es ist anzumerken, dass das Wort μάρτυς nicht unbedingt Märtyrer bedeutet, sondern Zeuge. Aber in dem Fall von Antipas wird es mit der Aussage über die Lebenshingabe beim Martyrium verbunden: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 113; SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 243f.

³²³ Im Text wird die Stadt Pergamon mit dem Thron des Satans identifiziert. „Pergamon war die offizielle Residenz des römischen Statthalters in der Provinz Asia und der religiöse Mittelpunkt der Provinz. Als heimische Kulte waren bedeutsam der des Zeus Soter, dessen riesiger Altar auf einer Hochebene, 300 Meter oberhalb der Stadt, emporragte, derjenige der Athena Nikephoros, des Dionysos und des Heilgottes Asklepius. Wegen der Asklepiusverehrung und der damit verbundenen Wunderheilungen hatte sich Pergamon zum ‚Lourdes‘ der Provinz Asia entwickelt: Asklepius spielte im religiösen Volksleben die größte Rolle. Da nun Asklepius den Stab mit der Schlange als Sinnbild hatte und Johannes den Satan als ‚alte Schlange‘ bezeichnet (Offb 12,9; 20,2), hat man beim ‚Thron des Satans‘ eine Anspielung auf den Asklepiuskult sehen wollen. Vielleicht liegt aber eine andere Deutung näher. Vom Standpunkt des Sehers Johannes musste der in Pergamon eingeführte Kaiserkult besondere Beachtung finden. Schon im Jahre 29 v. Chr. war hier auf Beschluss des Provinziallandtages ein Heiligtum für den divus Augustus und die Göttin Roma errichtet worden“: MÜLLER, Offenbarung, 109-110. Vgl. GIESEN, Offenbarung, 112f.

³²⁴ „Die Adjektive πιστός (1,5; 3,14) und ἀληθινός (3,14) sichern die Richtigkeit, denn wie ἀληθινός sich auf die

leiden und dadurch zum heidnischen Kult bzw. zum Kaiserkult³²⁵ gezwungen werden sollen.³²⁶ Die viermalige Anwendung der beiden Adjektive in der Offb richtet sich auf Christus und dessen Wort.³²⁷ In Offb 19,11 werden diese Adjektive als Name des Reiters in der Vision verkündet. Die Aussage, dass der Name Christi der „Treue und Wahrhaftige“ ist und ihn selbst in seinem Wesen offenbart, betont, dass die Ereignisse, die in der Vision geschehen und dem Leser vor Augen liegen, zweifellos verwirklicht werden. Die Hoffnung, auf die in der Offb die christlichen Gemeinden warten, beruht auf ihm, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die Herrenstellung gewonnen hat (vgl. Offb 1,5³²⁸).³²⁹ Dieser grundlegende Gedanke erhält in Offb 19,11 durch die kriegerische und forensische Vision noch eine weitere Färbung: Der Christus-Reiter führt Krieg und durch seinen Sieg vollstreckt er das Strafgericht in Gerechtigkeit gegen die Feinde.³³⁰ Der erste Name des Reiters in Offb 19,11 enthüllt seine Würde, die als Eigenschaft Gottes im Alten Testament prädiert und auf Christus übertragen wird, sowie sein Verhältnis zur Gemeinde.

2.3.2 Der geheime Name des Reiters

Der zweite Name³³¹ des Reiters in Offb 19,11–16 wird als der, „den Niemand kennt, außer er selbst“, offenbart, aber dieser geheime Name bleibt rätselhaft. Denn er wird niemals im ganzen Buch der Offb entschlüsselt. Es findet sich nur noch eine ähnliche Aussage in Offb 2,17, sonst klärt der Seher nicht über diesen verborgenen Namen auf.

Wahrhaftigkeit der Person und die Wahrheitsgemäßheit ihrer Aussagen bezieht, so bedeutet πιστός durchaus nicht unbedingt die Treue im Verhalten, sondern ebenso gut die Glaubwürdigkeit einer Person“: BROX, Zeuge, 99.

³²⁵ Klauback charakterisiert den Kaiserkult in Pergamon mit zwei Punkten; Heroisierung von Verstorbenen nach der griechischen Praxis und Wohltäterkult als Antwort auf Rettung. Dadurch zwang der römische Kaiserkult alle Bewohner in Kleinasien, daran teilzunehmen: Vgl. KLAUCK, Sendschreiben, 157-160.

³²⁶ „Die Gemeinde, die sich von der Liebe des Christus umfassen weiß, kann sich auf sein Zeugnis und seine Treue in den Nöten der Endzeit verlassen, da er es ist, der dieses sein prophetisches Zeugnis bald durch sein Erscheinen als Messias König erfüllen wird“: SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 247.

³²⁷ In Hinsicht auf die Weissagung bemerkt Rissi, dass diese beiden Adjektive im Gegensatz zu der leeren Versprechung und Lüge des falschen Propheten stehen: Vgl. RISSI, Zukunft, 16.

³²⁸ Schüssler-Fiorenza nimmt Ps 89,28 als Vorlage der Aussage „der Erstgeborene von den Toten.“ Ihrer Meinung nach ist es möglich, dass der Verfasser der Offb die Vorlage gemäß dem Kontext korrigiert hat. Hier ist Christus mit seiner Rolle als Erlöser und eschatologischer Neuschöpfer hervorgehoben. Damit ist es eine Prädikation der Würde Christi: „Der Erstgeborene der Toten und der Fürst der Könige der Erde“ und korrespondiert mit seinem Heilshandeln: Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 248-253.

³²⁹ „πρωτότοκος τῶν νεκρῶν“ drückt nicht nur die Auferstehung selbst aus, sondern zugleich die damit gewonnene Herrenstellung über die Toten und die Verheißung auch ihrer Erlösung“: HOLTZ, Christologie, 57.

³³⁰ Nach Resseguie ist die Rolle Christi als Zeuge schon beendet und jetzt tritt er als Richter auf: Vgl. RESSEGUIE, Revelation unsealed, 114.

³³¹ In der Offb findet sich ὄνομα 38-mal von insgesamt 230-mal im Neuen Testament (vgl. 34-mal in Lk und 60-mal in Apg).

Mitunter wird vermutet, dass dieser Name auf das Tetragramm³³² anspielt, das der traditionelle Name und die Selbstprädikation Gottes im Alten Testament ist, in Verbindung mit Offb 3,12 „auf ihn werde ich den Namen meines Gottes schreiben“. Nur in der Offb ist der Ausdruck „der geschriebene Name“ fünfmal (einschließlich Offb 19,12) zu finden.³³³ Dagegen wird in Offb 19,12 nur vom geschriebenen Namen gesprochen, ohne dass ein bestimmter Körperteil erwähnt wird. In Offb 14,1 und 17,5 erscheint der auf der Stirn geschriebene Name als Eigenname und Kennzeichen des Trägers. Deshalb kann man vermuten, dass der Reiter diesen verborgenen Namen auf seinem Kopf trägt. Ferner verknüpft man damit auch Offb 2,17 („auf dem Stein“) und könnte denken, dass er den Namen wie der Hohepriester auf dem Diadem³³⁴ eingeschnitten trug, das auch in Offb 19,12 genannt wird³³⁵ (vgl. Ex 28,36–38³³⁶; Weish 18,24³³⁷). Gegen diese These lässt sich einwenden: Im Text ist das Prädikativ im Maskulin das Partizip ἔχων, bezogen auf den Reiter selbst, nicht bezogen auf das Diadem (vgl. Offb 3,12 auch auf den Überwinder ἐπ’ αὐτόν).³³⁸ Ferner trägt der Reiter in Offb 19,16 seinen Namen an seiner Hüfte und auf dem Gewand, nicht auf den Diademen. Zudem kann der geheime Name nicht das Tetragramm sein, wenn er auf den neuen Namen (Offb 2,17), der dem Überwinder verheißen ist und in Offb 19,12 durch Christus erfüllt wird, anspielt.³³⁹ Das Tetragramm ist nicht unbekannt, sondern nur unaussprechlich. Aus diesem Grund entspricht das Tetragramm nicht dem verborgenen Namen, der in v. 12 angedeutet wird.

Eine andere Gruppe von Exegeten geht davon aus, dass in Offb 19,12 von der mit dem Namen verbundenen Macht die Rede ist.³⁴⁰ In Offb 17,5 taucht der Name Babylon, „die große, die Mutter der Huren“, als Geheimnis (μυστήριον) auf und scheint dem unbekannten Namen des Reiters sehr ähnlich zu sein. Im Vergleich zu Babylon kann der geheime Name des Reiters

³³² Nach Prigent wird der geheime Name angedeutet. In der Offb wird Christus als der, dem die Funktion Gottes übertragen wurde, dargestellt, und diese Funktion ist mit der Übertragung des Namens ausgesprochen (vgl. Offb 19,11.13). Deshalb muss sich der geheime Name Christi auf die Quelle aller Offenbarung richten; das Tetragramm ist der wahre Name Gottes: Vgl. PRIGENT, *Apocalypse*, 542; HOFFMANN, *Destroyer*, 183; HUBER, *Reiter*, 399; SLATER, *Christ*, 214f.

³³³ Einmal auf dem Stein (Offb 2,17), einmal an der Hüfte des Reiters (Offb 19,16) und zweimal auf der Stirn (Offb 14,1; 17,5).

³³⁴ Im Vergleich mit Offb 13,1 vermutet Beale, dass der geheime Name den Namen der Lästerung auf dem Kopf der Bestie kontrastiert und ein Kontrastsymbol ist: Vgl. BEALE, *Revelation*, 955.

³³⁵ Es gab eine goldene dreifache Krone, die wie ein Diadem die Stirn des Hohenpriesters umgab (vgl. Ios. Ant. 3,172–178; Ios. Bell. 5,235).

³³⁶ Der Hohepriester trug ein Stirnblatt aus reinem Gold mit Siegelgravierung „heilig dem Herrn.“

³³⁷ In Weish 18,20–25 ist ein tadelloser Mann beschrieben und in v. 24 trägt er den Namen Gottes eingeschnitten; „auf seinem langen Gewand war die ganze Welt dargestellt, auf den vier Reihen der Edelsteine waren die ruhmreichen Namen der Väter eingeschnitten und auf seinem Stirnband dein hoheitsvoller Name“: Vgl. BEALE, *Revelation*, 954.

³³⁸ Vgl. AUNE, *Revelation* 17–22, 1055.

³³⁹ Vgl. ROOSE, *Zeugnis*, 211.

³⁴⁰ Vgl. BOUSSET, *Offenbarung*, 431.

auf die von keinem zu überwindende Macht hinweisen, wie sie die Zahl der Diademe des Tieres (Offb 13,1) und des Reiters (Offb 19,12) ausdrückt.³⁴¹ Denn nur der Reiter, der den Namen kennt, übt die mit dem Namen verbundene Macht aus.³⁴² In diesem Fall fällt der Akzent der Anspielung nicht auf das Wesen des Trägers, sondern auf die Macht des Namens: Wer diesen Namen der Macht trägt, ist unbesiegbar. Wenn der verborgene Name in Offb 19,12 mit der Aussage „ich werde ihm einen weißen Stein geben und, auf den Stein geschrieben, einen neuen Namen, den niemand kennt, als wer ihn empfängt“ in Offb 2,17, verbunden wird, ist es möglich, an unüberwindliche Macht zu denken. Im Hintergrund dieser These steht der magische Gebrauch des eingeschnittenen Namens: In der Antike bzw. in Ägypten benutzte man das so genannte magische Amulett, das eine verborgene Kraft enthält und als Geheimnis bewahrt wird, zum Schutz gegen Dämonen (vgl. Mk 9,38–41).³⁴³ Aber diese Vorstellung trägt in unserem Zusammenhang nicht zur Erklärung bei. Abgesehen vom geheimen Namen wird die Herrschaft und Allmacht des Reiters auch sonst nachdrücklich erklärt: Im gerichtlichen und kriegerischen Kontext handelt es sich um das himmlische Wesen des Reiters (vgl. Offb 19,11), der den geheimen Namen trägt und als Messias³⁴⁴ auftritt.³⁴⁵

Andere Exegeten vermuten, dass der unbekannte Name unmittelbar das geheimnisvolle Wesen Christi³⁴⁶ bezeichnet und dieser Name als Siegespreis (vgl. Offb 2,17) gegeben wird.³⁴⁷ Es ist klar, dass Offb 19,12 auf den neuen Namen in Offb 2,17 und 3,12 anspielt und in Offb 2,17 auch die Ungewissheit des neuen Namens, den niemand kennt, betont wird. Wie der Seher in seiner Vision schon behauptet hatte, zeigt der geheime Name, dass die Verheißung jetzt durch den Namensträger vollendet wird.³⁴⁸ Der Seher stellt Christus mit seinen Epitheta in den Sendschreiben an die Gemeinden vor und zeigt, dass die Verheißung

³⁴¹ Vgl. I.2.1.5.

³⁴² Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 327.

³⁴³ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 190f.

³⁴⁴ Vgl. BEALE, Revelation, 656.

³⁴⁵ Charles behauptet, der Text sei auch ohne diese Aussage über den verborgenen Namen verständlich. Deshalb und aufgrund des magischen Gebrauchs, der nach Charles von der gnostischen Tradition ist, vermutet Charles, dass dieser Satz eine Interpolation des letzten Redaktors sei: Vgl. CHARLES, Revelation 2, 133. Der Voraussetzung von Charles stimmt Aune zu und sieht diese Interpolation als einen Beweis der hohen Christologie in der Offb: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1055.

³⁴⁶ „Weil der Name das Wesen seines Trägers ausdrückt, ist der höchste und eigentliche Name Jesu, der das Geheimnis seiner Person endgültig enthüllt, jetzt noch nicht erkennbar“: ROLOFF, Offenbarung, 62.

³⁴⁷ „Only the son of God can understand the mystery of His own Being. The words εἰ μὴ αὐτός do not contradict but supplement our Lord's own saying in Mt 11,27“: SWETE, Apocalypse, 252. Vgl. BEASLEY-MURRAY, Revelation, 279f.; GIESEN, Offenbarung, 422; HOLTZ, Christologie, 174; MOUNCE, Revelation, 353; RESSEGUIE, Revelation unsealed, 115; RISSI, Zukunft, 20f.; ROLOFF, Offenbarung, 185.

³⁴⁸ „Der Namenswechsel ist nach antikem Verständnis keine reine Formalität, sondern er bezeichnet eine reale Veränderung. Wer den Namen eines Höhergestellten bekommt, nimmt an dessen Machtstellung teil“: GIESEN, Offenbarung, 135–136.

Christi durch die in der letzten Vision beschriebenen Ereignisse erfüllt wird.³⁴⁹ Es kann auch ein Hinweis auf den geheimen Namen sein, dass das mit Christus identische „Wort Gottes“ (vgl. 1Kor 1,18; Hebr 4,12) in v. 13 auftaucht.³⁵⁰ Der neue Name wird Christus gegeben und sein Wesen wird dadurch offenbart.³⁵¹ Die Enthüllung des neuen Namens Christi (v. 13) wird alle Mächte über seine Herrschaft aufklären (v. 16; vgl. Ps 96,7–8; Jes 62,2). Der geheime Name Christi, „den niemand weiß“³⁵², bedeutet, dass der Name unbekannt bleibt, es sei denn, dass sich Christus offenbart (vgl. Joh 14,22; 17,25).³⁵³

2.3.3 Das Wort Gottes

Am Ende der Beschreibung des Reiters findet sich dessen Name „das Wort Gottes“³⁵⁴, der mit der Verbform κέκληται in v. 13 verbunden ist. Das Verb im Perfektum weist auf den dauerhaften Aspekt hin: Der Name Christi ist hier offenbart, und er wird auf Dauer so genannt. Im Unterschied zu den anderen Verwendungen des Verbs im Präsens (vgl. Offb 1,9; 11,8; 12,9; 16,16; 19,11) ist dieser Aspekt des Verbs in Offb 19,13 bemerkenswert.³⁵⁵

Aufgrund des zerrissenen Kontexts zwischen Offb 19,13a und 19,14 wird von einigen Auslegern vorausgesetzt, dass die Bezeichnung „Wort Gottes“ später vom Verfasser oder vom letzten Redaktor hinzugefügt worden ist, um einen Widerspruch zum geheimen Namen zu formulieren.³⁵⁶ Im unmittelbar vorhergehenden Abschnitt (Offb 19,1–10) findet sich jedoch eine Aussage über das Zeugnis Jesu.³⁵⁷ In Verbindung mit Offb 19,13 entsteht der

³⁴⁹ „Der Treue und Wahrhaftige“ (Offb 19,11) mit Offb 3,7.14, „Augen wie Flammen“ (Offb 19,12) mit Offb 2,18 und „ein scharfes Schwert“ (Offb 19,15) mit Offb 2,12.

³⁵⁰ Vgl. HOLTZ, Christologie, 175.

³⁵¹ Nach Holtz bleibt das innerste Wesen Christi noch verborgen: Vgl. HOLTZ, Christologie, 174. Dementsprechend notiert Beale auch die eschatologische Spannung und vermutet, dass die Vision noch nicht vollendet ist: Vgl. BEALE, Revelation, 956f.

³⁵² Im Neuen Testament findet sich dieser Ausdruck fünfmal (Mt 24,36; Mk 13,32; 1Kor 2,11; Offb 2,17; 19,12). In den synoptischen Evangelien bezieht er sich auf die Endzeit, die niemand weiß, außer dem Vater. In 1Kor 2,11 wird „niemand weiß“ mit der Eigenschaft Gottes und der Menschen verknüpft: Nur der Geist Gottes erkennt, was in Gott ist, wie der Mensch selber seinen Geist erkennen kann. Vielleicht hilft diese Anwendung, den geheimen Namen in Offb 19,12 zu verstehen: Der Name offenbart die Eigenschaft des Trägers und man erkennt durch den Namen, wer derjenige ist, der diesen Namen trägt.

³⁵³ Vgl. RESSEGUIE, Revelation unsealed, 115.

³⁵⁴ Der Genitiv τοῦ θεοῦ gilt als subjektiv. Aune denkt an einen Genitivus Qualitatis wie die Aussage ὁ λόγος τῆς ζωῆς (vgl. 1Joh 1,1), die mit dem Kontext Joh 1,1–4 neu interpretiert werden kann. Aber seine Analyse scheint sehr willkürlich: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1058; HOFFMANN, Destroyer, 182. Demgegenüber sieht Beale diesen Genitiv als Subjektiv oder Objektiv: Vgl. BEALE, Revelation, 957. Gegen Aune vermutet Frey, dass 1Joh 1,1 möglicherweise durch Zusätze erweitert worden ist: Vgl. FREY, Erwägungen, 407.

³⁵⁵ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 423; HOLTZ, Christologie, 175.

³⁵⁶ Vgl. BOUSSET, Offenbarung, 431; CHARLES, Revelation 2, 134; GIESEN, Offenbarung, 422; MÜLLER, Offenbarung, 324, 327.

³⁵⁷ „Eher scheint in λόγος τοῦ θεοῦ der objektive Grund des Bekenntnisses, in μαρτυρία Ἰησοῦ seine subjektive Aneignung ausgesprochen zu sein. Wenn also der Christus selbst der Logos Gottes genannt wird, so heißt das, er

Doppelausdruck „das Zeugnis Jesu“ und „das Wort Gottes“ wie auch in Offb 1,2.9; 6,9; 20,4.³⁵⁸

Diese Ausdrucksweise des Sehers betont deutlich, dass Christus, der am Anfang des Buches steht (vgl. Offb 1,1–3) und später mit dem Bild der Hochzeit als Lamm (vgl. Offb 19,9) dargestellt wird, seine Verheißung in Offb 19,11–21 als Krieger und Richter vollendet. In der Komposition des Textes werden „das Zeugnis Jesu“ und „das Wort Gottes“³⁵⁹ getrennt erklärt. „Das Zeugnis Jesu“ wird mit dem Lamm verdeutlicht und „das Wort Gottes“ wird in Offb 19 mit dem Reiter erläutert. Beides wird detailliert geschildert.³⁶⁰

Entgegen der Interpolationstheorie plädieren einige Ausleger dafür, dass „das Wort Gottes“ keinen echten Namen darstellt³⁶¹, sondern eine Bezeichnung der Funktion Christi als Erscheinung Gottes sei.³⁶² Aber in Verbindung mit dem Namen „Treu und Wahrhaft“ in Offb 19,11 scheint „das Wort Gottes“ charakteristischer Name des Reiters zu sein: Wenn die Bezeichnung „Treu und Wahrhaft“ als der Name des Reiters gilt, muss er diesem Ausdruck auch gerecht werden.³⁶³ Dementsprechend vollstreckt der Christusreiter mit dem Schwert das Urteil gegen die Feinde (vgl. Offb 19,15).³⁶⁴ Dem Kontext gemäß handelt die Beschreibung des Reiters nicht von seiner Funktion, sondern von seiner Würde, die schon in der Thronszene (vgl. Offb 5,1–14) und im Hochzeitsbild (vgl. Offb 19,5–10) erscheint: Das Bild des Reiters wird nach der Hochzeit des Lammes in der Vision verbunden. Im Vergleich zur Hochzeit des Lammes, wobei das Hören betont ist, ist das Sehen in der Darstellung des Reiters dominant. Der Seher beabsichtigt also, durch die Bildsprache zu entschlüsseln, wer der himmlische Reiter ist.

Vor allem ruft der Name „das Wort Gottes“ den Prolog des Johannesevangeliums in Erinnerung³⁶⁵: In Joh 1,1–3 wird der Logos mit Gott identifiziert³⁶⁶ und damit werden die

selber ist die Offenbarung Gottes; das Bekenntnis zu ihm ist das zum ‚Worte Gottes‘ und das Festhalten am ‚Worte Gottes‘ ist das Bekenntnis zu Jesus“: HOLTZ, Christologie, 177.

³⁵⁸ Vgl. MÜLLER, Das Wort Gottes, 315.

³⁵⁹ Im Aramäischen ist die Wurzel **אמר** doppeldeutig; dieselbe Wurzel kann entweder das Lamm (**אמר**) oder das Wort (**אמר**) bedeuten. In diesem Fall enthalten die beiden Wurzelbedeutungen die ganze Lamm-Christologie: Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 184f.

³⁶⁰ Offb 19,13 kann mit „dem Wort Gottes“ darauf hinweisen, dass Christus alle Prophezeiungen des Alten und Neuen Testaments als der Vollstrecker des letzten Gerichts erfüllt: Vgl. BEALE, Revelation, 958.

³⁶¹ „Das ‚Wort Gottes‘ ist hier eine Verkörperung des göttlichen Handelns. Der Sieg Gottes über seine Feinde gewinnt im Messias Gestalt. Daher ist ‚Name‘ hier nicht als Eigen- und Personennamen zu verstehen, sondern als Benennung, als Name für einen Begriff“: KRAFT, Offenbarung, 249.

³⁶² Vgl. GIESEN, Offenbarung, 422f.; PRIGENT, Apocalypse, 545.

³⁶³ Vgl. MÜLLER, Das Wort Gottes, 316.

³⁶⁴ Holtz unterscheidet das Wort Gottes in Offb 19,13 von der metaphorischen Aussage in Hebr 4,12, wo das Wort mit dem Schwert Gottes verglichen wird: Vgl. HOLTZ, Christologie, 178.

³⁶⁵ Die Verwendung von „das Wort Gottes“ kann mit Joh 1,1 und 1Joh 1,1 verknüpft werden. Denn das Wort wird nur in johanneischen Schriften als christologischer Titel verwendet: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1059. Frey betont die christologische Personifikation des göttlichen Logos, die sich im Neuen Testament nur in

Inkarnation Christi, dessen Präexistenz und Ewigkeit zur Geltung gebracht.³⁶⁷ Im allgemeinen Sinne sind beide Aussagen als Schöpfungsaussagen miteinander zu verknüpfen: Der Logos ist der einzige Schöpfungsmittler und der Anfang der Schöpfung. In Offb 19,13 wird diese Aussage auf Christus angewendet.³⁶⁸ Dies ist nur möglich, wenn man voraussetzt, dass der Text der Offb auf die Neuschöpfung, die durch die Vernichtung der Feinde ermöglicht wird, abzielt.³⁶⁹ Aber dennoch unterscheidet sich „das Wort Gottes“ in Offb 19,13b, das unmittelbar im kriegesischen Kontext³⁷⁰ eine Rolle spielt³⁷¹, vom Logos in Joh 1,1.³⁷²

In weisheitlicher Tradition³⁷³ findet sich eine Passage, in der das herabsteigende Wort Gottes als Schwert beschrieben wird.³⁷⁴ Auch Weish 18,15–19, wo der Exodus bzw. das Pascha in Erinnerung gerufen werden, liefert ein ähnliches Motiv wie Offb 19,13³⁷⁵: Das Wort Gottes trägt das scharfe Schwert und dadurch vernichtet es alle im verdorbenen Land. Hier wird das Wort Gottes als „harter Krieger“ mit dem Schwert dargestellt.³⁷⁶ Mit Bezugnahme auf den Anführer, der den Willen Gottes verwirklicht, wäre es möglich zu sagen, dass das hypostasierte Wort (Weish 18,20–25) auf den vernichtenden Engel in 1Chr 21,14–16, wo über

johanneischen Schriften findet: Vgl. FREY, Erwägungen, 404.

³⁶⁶ Nach johanneischer Theologie ist der Logos in Joh 1,1 der absolute Ausdruck für Christus: Vgl. MÜLLER, Das Wort Gottes, 314.

³⁶⁷ Im Prolog des Johannesevangeliums sind die Präexistenz und die Inkarnation Christi der Grundgedanke: Vgl. DUNN, Christology, 240f.

³⁶⁸ „Das Wort Jesu, d.h. das von ihm verkündigte Wort, spielt im ganzen Johannesevangelium eine so große Rolle, dass man nicht gut annehmen kann, der Evangelist denke nicht auch an dieses ‚Wort‘, wenn er im Prolog den ‚Logos‘ mit Jesus identifiziert. Diese Annahme drängt sich umso stärker auf, wenn wir bedenken, wie sehr es einem johanneischen Grundgedanken entspricht, dass Jesus nicht nur Offenbarung bringt, sondern in seiner Person die Offenbarung ist“: CULLMANN, Christologie, 266.

³⁶⁹ Dunn vergleicht das Wort Gottes in Offb 19,13 mit den Aussagen „der Anfang der Schöpfung Gottes“ in Offb 3,14 und „der Anfang und das Ende“ in Offb 22,13. Aus diesem Grund soll das Wort Gottes nach Dunn auf den Logos in Joh 1,1 hinweisen: Vgl. DUNN, Christology, 247.

³⁷⁰ Frey betont jedoch, dass die Differenz zwischen dem Logos (Joh 1,1) und dem Wort Gottes (Offb 19,13) auf dem unterschiedlichen Hintergrund des Textes beruht: Vgl. FREY, Erwägungen, 404.

³⁷¹ Holtz unterscheidet das Wort Gottes in Offb 19,13 von dem Schöpfungsmittler in Joh 1,1. „Im Unterschied zum IV. Ev aber erscheint die Gestalt des λόγος τοῦ θεοῦ in der Apc geradezu ‚entmythologisiert‘, da nicht mehr über ihr uranfängliches, vorweltliches Sein nachgedacht wird, ihr keine Stellung als Schöpfungsmittler zugeschrieben wird, sondern einzig ihre Stellung als Träger des Wortes, d.h. der Offenbarung Gottes ausgesagt“: HOLTZ, Christologie, 177. Vgl. FREY, Erwägungen, 404.

³⁷² „Trotz des nahen Anklangs an Joh. 1,1–4 besteht ein erheblicher Unterschied, denn dort ist ‚das Wort (ho logos)‘ absolut gebrauchte Bezeichnung des präexistenten Schöpfungsmittlers. In der Apk. fehlt jedoch dieser absolute Gebrauch ebenso wie der Hinweis auf Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu“: ROLOFF, Offenbarung, 185–186. Vgl. CAIRD, Revelation, 244; FREY, Erwägungen, 407; MÜLLER, Das Wort Gottes, 314; PRIGENT, Apocalypse, 544.

³⁷³ Nach Dunn findet sich im Urchristentum eine Spekulation, die den Logos als Hypostasierung des Wortes Gottes auszulegen versucht. Anscheinend ist die Weisheitschristologie von Paulus beeinflusst: Vgl. DUNN, Christology, 213–215.

³⁷⁴ Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 186.

³⁷⁵ In Bezug auf den personifizierten Vollstrecker und auf den ähnlichen Kontext nimmt Frey Weish 18,15–16 als den entscheidenden Hintergrund des Wortes Gottes an: Vgl. FREY, Erwägungen, 406.

³⁷⁶ Im Vergleich der beiden Bibelstellen Weish 18,15–19 und Offb 19,13 bemerkt Hoffmann Ähnlichkeiten in vier Punkte: Personifizierung des Wortes Gottes, kriegesische Motive, Beschreibung des Wortes Gottes mit dem Schwert und Untergang der Feinde. Mit diesen Bemerkungen vermutet er Weish 18,15–19 als Hintergrund des Wortes Gottes in Offb 19,13: Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 183f.

die Pest berichtet wird, hinweist.³⁷⁷ Aber in Weish 18 ist die Rede von der katastrophalen Wirklichkeit des Zornes Gottes. Im Vergleich zum Schwert des Reiters in Offb 19,15 erscheint das Schwert, das der Engel in Weish 18,15 trägt, als metaphorische Aussage (vgl. Hebr 4,12), um die Entscheidung durch das Wort Gottes zu betonen. Da nun wenig Vergleichsmaterial vorhanden ist, ist es schwer zu sagen, ob die Weisheitstradition den Hintergrund der Offb bestimmt.³⁷⁸ Die beiden Stellen unterscheiden sich dadurch voneinander, dass in Offb 19,13 keine Hypostasierung vorliegt und dass „das Wort Gottes“ dort in einem messianischen Kontext steht, in dem von der Parusie Christi die Rede ist.³⁷⁹

In der Offb taucht „das Wort Gottes“ sechsmal³⁸⁰ auf und ist viermal mit dem „Zeugnis Jesu“³⁸¹ verbunden (Offb 1,2.9; 6,9; 20,4; vgl. Offb 12,11). Am Anfang des Buches in Offb 1,2 wird erklärt, dass „das Wort Gottes“ und „das Zeugnis Jesu Christi“ nicht geschieden werden können.³⁸² Der Doppelausdruck erscheint als der Inhalt der „Offenbarung Jesu“ in Offb 1,1 und davon ausgehend werden die Prophezeiungen aufgenommen (vgl. Offb 1,3³⁸³).³⁸⁴ Ferner ist „das Zeugnis Jesu“ als „der Geist der Weissagung“ dargestellt (Offb 19,10). In dieser Hinsicht wird der falsche Prophet (Offb 16,13; 19,20; 20,10), der den Kaiserkult der damaligen Zeit repräsentiert, als ein Feind aufgedeckt, der auf der Seite des Tieres steht (vgl. Offb 13,11–18)³⁸⁵. Im allmählichen Gang der Vision werden die Feinde, die die Christen verführen wollen, durch das theriodische Bild entlarvt, und mit der Erscheinung des Reiters, der treu und wahrhaft ist und „das Wort Gottes“ heißt, zeigt das spannungsgeladene Bild das entscheidende Gericht auf.³⁸⁶ Der Reiter ist „das Wort Gottes“, das die alttestamentliche Weissagung einschließt und dem falschen Propheten gegenübergestellt wird. Dass „das Wort Gottes“ als der Name des Reiters aufgedeckt wird³⁸⁷, enthüllt das Wesen des Namensträgers und entlarvt die Feinde, die aus den Sendschreiben schon bekannt sind.

³⁷⁷ Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 184.

³⁷⁸ „Die hypostasierte Gestalt des ‚Wortes Gottes‘ nimmt in Weish 18 geradezu kosmische Züge an, was man in Apk gänzlich vermisst“: MÜLLER, Das Wort Gottes, 315.

³⁷⁹ Müller geht davon aus, dass Offb 19,11–16 in Bezug auf den Kontext nicht von der weisheitlichen Tradition, sondern von der Messias- bzw. Menschensohntradition beeinflusst wurde: Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 329.

³⁸⁰ Vgl. Offb 1,2.9; 6,9; 17,17; 19,13; 20,4.

³⁸¹ Der Genitiv erscheint als Genitivus subiectivus.

³⁸² Vgl. ROOSE, Zeugnis, 214f.

³⁸³ „Die Worte der Weissagung“ (Offb 1,3; 22,7.10.18). Die Seligpreisung in Offb 1,3 wiederholt sich in Offb 22,7. Außer dieser Aussage findet sich noch eine Aussage in der Offb: „Die Worte des Buches“ (Offb 22,9.19). Am Ende der Offb sind die beiden Aussagen vereint. „Die Worte der Weissagung dieses Buches“ (Offb 22,7.10.18): Vgl. GIESEN, Offenbarung, 67.

³⁸⁴ Vgl. BROX, Zeuge, 93f.

³⁸⁵ Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, Offenbarung, 129f.

³⁸⁶ Vgl. MÜLLER, Das Wort Gottes, 319f.; SLATER, Christ, 231.

³⁸⁷ Vgl. ROOSE, Zeugnis, 213.

2.3.4 „König der Könige“ und „Herr der Herren“

Der letzte Name des Reiters in Offb 19,16 scheint im Text unklar zu sein. Denn im vorliegenden Text sind die zwei Stellen, an denen der Name auftaucht, problematisch: „Er trägt auf seinem Gewand³⁸⁸ und an seiner Hüfte einen Namen geschrieben.“

Aufgrund der einmaligen Anwendung des Wortes *μηρός* im Neuen Testament bereiten die beiden Passagen (Offb 17,14; 19,16) der Auslegung Schwierigkeiten: So stellt sich die Frage, wie der an der Hüfte geschriebene Name, der doch mit dem Gewand überdeckt ist, erkennbar sein kann. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, vermutet Charles folgende drei Entstehungsschritte: Der Codex A, der ohne „auf dem Gewand und“ (*ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καί*) schreibt, könnte der ursprüngliche Text gewesen sein. Danach findet eine Interpolation³⁸⁹ statt: „Auf seiner Hüfte“ ohne die Konjunktion *καί* im ersten syrischen Text (*sy¹; ἐπὶ τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ*). In der letzten Modifizierung wird das Personalpronomen zwischen den beiden Aussagen schließlich weggelassen und ein *καί* eingesetzt³⁹⁰, was zum vorliegenden Text führt.³⁹¹ Abgesehen von der Ungewissheit der Überlieferung ist diese Interpolationstheorie inakzeptabel, weil nach der äußeren Textkritik der Textbefund des Codex A sehr spärlich ist.

Nach Kraft³⁹² ist es möglich, dass sich der Verfasser verlesen hat: Der Verfasser wollte von einem Kleidungsstück sprechen und im Anschluss an Jes 11,5 (wo über den Gürtel im messianischen Kontext berichtet wird) ursprünglich „Gürtel“ schreiben. Aber er hat irrtümlich in der Majuskelschrift das Wort MITPAN als MHPON gelesen.³⁹³ Dieser Fehler beim Lesen von MIT als MH könnte eine Ursache sein, aber diese These ist ebenfalls unwahrscheinlich, weil das Wort *μίτρα* sich nur im Alten Testament findet und immer auf einen Kopfbund, wie ein Diadem oder eine Krone, hinweist.³⁹⁴

Lohmeyer geht davon aus, dass *ἱμάτιον* als der purpurrote Mantel (*χλαμύς*), der ein Zeichen der Würde ist und in der Passion Jesu vorkommt (vgl. Mt 27,28.31), verstanden

³⁸⁸ Es gibt eine alternative Lesart; „auf der Stirn“ (*ἐπὶ τὸ μέτωπον*) in Offb 19,16 (vgl. Offb 13,16; 17,5; 20,4).

³⁸⁹ Nach Aune ist eine Interpolation zu vermuten. Der letzte Herausgeber hat Offb 17,14 nachgeahmt und mit dem geheimen Namen in Offb 19,12 ist der Name „König der Könige und Herr der Herren“ der christologischen Absicht gemäß ergänzt. Nach ihm ist nur der erste Name „Treu und Wahrhaft“ der Name des Reiters und die weiteren drei Namen sind nachgetragen: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1062f.

³⁹⁰ Wahrscheinlich ist der Gebrauch *καί* epexegetisch: Vgl. BEALE, Revelation, 963.

³⁹¹ Vgl. CHARLES, Revelation 2, 137.

³⁹² Er stellt eine weitere Meinung vor; Vielleicht hat der Verfasser „auf dem Pferd“ gemeint anstatt „auf dem Gewand“ (Wellhausen) oder er verwechselt Banner und Schenkel auf Hebräisch (Torrey): Vgl. KRAFT, Offenbarung, 250f.

³⁹³ Vgl. KRAFT, Offenbarung, 251; BEALE, Revelation, 964.

³⁹⁴ Vgl. Ex 28,37; 29,6; 36,35.38; Lev 8,9; Jdt 10,3; 16,8; Jes 61,10; Bar 5,2; Ez 26,16.

werden kann.³⁹⁵ Wenn diese Voraussetzung richtig ist, wäre die Hüfte des Reiters samt Name erkennbar, ohne den vorliegenden Text zu korrigieren.³⁹⁶ Auf jeden Fall ist der Oberschenkel oder die Hüfte, wo das Schwert getragen wird³⁹⁷, als ein Symbol der Kraft in der alttestamentlichen Tradition nachgewiesen: Das Schwert an der (rechten) Hüfte symbolisiert die Bereitschaft zum Krieg (vgl. Ex 32,27; Ri 3,16.21; Ps 45,4; Jes 11,5).³⁹⁸ Insbesondere deutet der Schwertgürtel in Ps 45,4 die Majestät und die Pracht des Trägers an. Anscheinend hat der Seher dieses Bild des Alten Testaments absichtlich in Offb 19,16 angewendet, wo die volle Herrschermacht des Reiters mit seinem letzten Namen beschrieben wird. Für diese Herrschermacht ist das Schwert, das die einzige Waffe des Reiters ist, in Verbindung mit dem Namen „das Wort Gottes“ ein Symbol.

Der auf die Hüfte geschriebene Namen ruft die Hure Babylon in Erinnerung: In Offb 17,3 saß sie auf dem Tier, das auf seinem Körper Lästernamen trug (vgl. Offb 13,1). Gegen diese Lästernamen, die sich auf den Kaiserkult beziehen, steht der Name des Reiters βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων in Offb 19,16.³⁹⁹ Hier sind die beiden traditionellen Namen Gottes im Alten Testament zusammengefügt.

Der erste Teil des Namens findet sich in Ez 26,7 in einem ähnlichen Kontext⁴⁰⁰: Nebukadnezar, der sich als βασιλεὺς βασιλέων benennt, führt das Strafgericht Gottes gegen Tyrus im kriegerischen Kontext durch (vgl. Esra 7,12; Dan 2,37; 3,2). In der späteren jüdischen Tradition wird jedoch diese ursprüngliche Bezeichnung des Königtums, dem Gott die Herrschermacht verliehen hat, auf Gott selbst übertragen: In 2Makk 13,4 weist dieser Titel deutlich auf Gott hin, der alle Heilsgeschichte nach seinem Willen ausführt.⁴⁰¹ Eine weitere ähnliche Namensstruktur findet sich im Alten Testament: ὁ θεὸς τῶν θεῶν. In Ps 84,8, wo von יהוה צבאות die Rede ist, wird dieser Name Gottes mit dem Berg Zion und damit mit messianischer Hoffnung verbunden. Ferner wird ὁ θεὸς τῶν θεῶν mit κύριος τῶν κυρίων in Dtn 10,17 und mit κύριος τῶν βασιλέων in Dan 2,47 und 3,47 (LXX) zusammengestellt.⁴⁰²

³⁹⁵ Er findet den eingeschriebenen Titel auch im ägyptischen Königtum; das Königskind trägt auf Stirn, Händen und Knie ein Zeichen des Gottes Aion, wie eine magische Kraft auf dem Amulett: Vgl. KRAFT, Offenbarung, 251; LOHMEYER, Offenbarung, 159.

³⁹⁶ Bei v. 11 betont Vanni, dass der Reiter auf dem Pferd sitzt. In der Offb spielt dieser Ausdruck ὁ καθήμενος auf die Herrschermacht Gottes an. Anscheinend ruft das substantivierte Partizip ὁ καθήμενος die Thronszene in Erinnerung. Aber es ist wichtiger, worauf er sitzt: Vgl. VANNI, Apocalisse, 326.

³⁹⁷ Aufgrund dieses Hinweises versteht Bousset ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ als „auf dem Gürtel“ bzw. „auf dem Schwertgürtel“ anstatt „an der Hüfte“. Vgl. BOUSSET, Offenbarung, 432.

³⁹⁸ Vgl. BEALE, Revelation, 963; KRAFT, Offenbarung, 251.

³⁹⁹ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 328.

⁴⁰⁰ Herms bemerkt, dass der Seher in Offb 19,16 im Vergleich zu Ez 26,7 den politischen Status des Reiters Gottes betont: Vgl. HERMS, An Apocalypse, 235.

⁴⁰¹ Vgl. HOFIUS, Das Zeugnis, 512.

⁴⁰² Vgl. BEALE, Title, 618f.

In Offb 17,14 findet sich eine Parallele mit den gleichen Namen⁴⁰³ in der umgekehrten Ordnung – κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων⁴⁰⁴: Durch diese Bezeichnung ist der Sieg des Lammes, das der Hure Babylon und dem Tier entgegensteht, charakterisiert. Der Doppeltitel des Lammes erscheint als eine Antwort auf die Frage in Offb 13,4, wer mit dem Tier kämpfen kann.⁴⁰⁵ Vor allem sind damit die beiden Hauptsymbole Christi in der Offb identifiziert. In Offb 19,16 wird der Reiter als das siegreiche Lamm aus Offb 17,14 offenbart.⁴⁰⁶ Mit diesem Namen schließt der Seher die visionäre Beschreibung des Reiters, die mit v. 11 begonnen hat, ab und dadurch ist der Reiter als Christus erwiesen.⁴⁰⁷ Damit fällt zusammen, dass die Herrschermacht Christi von niemandem überwunden werden kann. Im Zusammenhang bereitet dieser Name auf den folgenden kosmischen Krieg vor und weist auf den Sieg des Reiters gegen die Feinde Gottes hin.

2.3.5 Resümee

Die letzte Vision der Offb spricht von der Parusie Christi. Dementsprechend schildert der Seher Christus in der gerichtlichen und kriegerischen Szene des Reiters Gottes. Um den Reiter zu beschreiben, greift der Seher auf alttestamentliche Symbole zurück und nimmt viele Symbole, die im vorherigen Text schon verwendet worden sind, wieder auf.

Der erste Name des Reiters drückt sein Verhältnis zu den christlichen Gemeinden aus: „Der Treue und Wahrhaftige.“ Durch diesen aus zwei Teilen kombinierten Namen zeigt der Seher, dass der Reiter niemand anderes ist als Christus selbst. Auf diesen Reiter wird die Prädikation Gottes, die auf die spätalttestamentliche Tradition verweist, übertragen. Der Leser soll verstehen, dass der Reiter das gerechte Gericht ausführt, wie es Gott früher für sein Volk getan hat. Einerseits ist dieser Vorgang des Gerichts die Verwirklichung der Hoffnung der Gläubigen, die die Verheißung Christi bewahren, andererseits bedeutet dies die Niederschlagung der Feinde, die durch den Kaiserkult repräsentiert werden. Die Erfüllung der Verheißung ist ein großes Leitmotiv in der Heilsgeschichte Gottes und dabei wird seine

⁴⁰³ Nach Herms ist der Name in Offb 17,14 und 19,16 eine entwickelte Prädikation Christi, die schon in Offb 1,5 „der Herrscher der Könige der Erde“ (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς) mit militärischer Bedeutung dargestellt wird: Vgl. HERMS, An Apocalypse, 228f., 235.

⁴⁰⁴ Skehan vergleicht diesen Titel mit der Zahl auf Aramäisch: Ohne Konjunktion kann der Titel מלכין מרא מרון als 777 gelten und diese Zahl steht gegen 666 in Offb 13,18: Vgl. SKEHAN, King of Kings, 398. Vanni bemerkt jedoch, dass die Form des Namens der Superlativ in Hebräisch ist. Vannis Beobachtung passt gut dazu, dass mit einem solchen Titel Herrschermacht ausgedrückt werde: Vgl. VANNI, Apocalisse, 326.

⁴⁰⁵ Vgl. BEALE, Revelation, 880.

⁴⁰⁶ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 953.

⁴⁰⁷ „Una conclusione sintetica che riassume quanto è possibile comprendere di Cristo a livello escatologico“: VANNI, Apocalisse, 326. Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 186.

absolute Initiative betont. Die Übertragung des Namens auf Christus veranschaulicht im Bild des Reiters, dass er der Gerichtsvollstrecker ist: Er ist das Lamm, das würdig ist, diese Ereignisse zu vollenden, wie er durch seinen Tod und seine Auferstehung nachgewiesen hat. Die Verborgenheit seines Namens bezieht sich unmittelbar auf sein Wesen: Paradoxerweise gilt der zweite Name, „den niemand kennt, außer er selbst“, als eine Aussage, die das unaussprechliche Wesen Christi zum Ausdruck bringt.⁴⁰⁸

Der dritte Name (Offb 19,13) wird vom Perfektum, das den dauerhaften Aspekt betont, des Verbs *καλέω* eingeführt. „Das Wort Gottes“ steht in der Linie der Schöpfung, obwohl dieser Name eigentlich dem forensischen und kriegerischen Kontext gemäß auslegt werden muss. In Verbindung mit einem scharfen Schwert, das aus dem Mund des Reiters hervorkommt, zeigt der Name „das Wort Gottes“ die entscheidende Macht gegen die weltliche und zeitweilige Macht der Feinde. Durch den dritten Namen des Reiters wird der falsche Prophet (vgl. Offb 16,13; 19,20; 20,10), der den Kaiserkult propagiert hat, als der Feind aufgedeckt. In der Parusie Christi ist die Erfüllung aller Weissagung gegeben und durch die Vollstreckung des Strafgerichts und den Sieg des Reiters wird die Heilsgeschichte, die mit der Schöpfung nach dem Willen Gottes begonnen wurde, vollendet. Denn der Reiter ist „König der Könige und Herr der Herren“. Der traditionelle Name Gottes wird jetzt auf Christus übertragen und durch den Namen zeigt der Seher, dass Christus alle Herrschermacht hat. Im Vergleich zur einzigen Parallele in Offb 17,14 ist noch zu bemerken, dass durch diesen Namen die Identifikation zwischen dem Lamm und dem Reiter möglich ist. Das Lamm und der Reiter sind zwei Bilder Christi und die beiden Bilder sind die Leitmotive der ganzen Vision in der Offb.

3. Krieg und Sieg: Offb 19,17–21

Im Anschluss an die Darstellung des Reiters weist der Seher mit dem Motiv des Leichenfraßes auf den Sieg des Reiters hin, und es wird der endgültige Sieg gegen die Feinde geschildert. Dieser Sieg erscheint als Strafgericht, und die Feinde Gottes, die die Christen zum Götzendienst verführt haben, werden bestraft und vernichtet. Damit wird die Erwartung der treuen Christen erfüllt und an diesem Sieg, der den sieben Gemeinden versprochen wird, werden die Christen, die ihren Glauben bewahrt haben, teilhaben.

⁴⁰⁸ „Zudem findet sich in 19,11–16, trotz der betonten Verborgenheit des eigentlichen Messiasnamens gerade eine Ansammlung von drei Würdetiteln, deren zwei ausdrücklich mit τὸ ὄνομα eingeführt werden. In dieser Anhäufung von Titeln scheint die Christusdarstellung der Apokalypse gleichsam zu kulminieren, ist doch gerade in dieser Szene der zuvor verheißene Sieg Christi über die bedrängenden Weltmächte zwar für heutige Leser ausgesprochen martialisch, aber für die bedrängte Adressatengemeinde doch gewiss tröstlich als Erfüllungsgeschehen dargestellt“: FREY, Erwägungen, 405.

3.1 Das Gottesmahl: Offb 19,17–18

Durch einen Engel werden alle Vögel eingeladen und sie versammeln sich zum Gottesmahl, das kontrastreich zum Hochzeitsmahl des Lammes (Offb 19,1–10) dargestellt wird. Der Ruf des Engels gilt als ein visionäres Präludium des Sieges in der folgenden Vision.

3.1.1 Text und Übersetzung

¹⁷ Καὶ εἶδον ἕνα ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ καὶ ἔκραζεν [ἐν] φωνῇ μεγάλῃ λέγων πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι· Δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ

Und ich sah einen⁴⁰⁹ Engel, der in der Sonne stand, und er rief [mit]⁴¹⁰ lauter Stimme und sprach zu allen Vögeln, die im Zenit (hoch am Himmel) fliegen: Kommt her, sammelt euch zum großen Mahl Gottes,

¹⁸ ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων καὶ σάρκας ἰσχυρῶν καὶ σάρκας ἵππων καὶ τῶν καθημένων ἐπ’ αὐτῶν καὶ σάρκας πάντων ἐλευθέρων τε καὶ δούλων καὶ μικρῶν καὶ μεγάλων.

damit ihr Fleisch⁴¹¹ von Königen fresset und Fleisch von Obersten und Fleisch von Mächtigen und Fleisch von Pferden, auch von denen, die darauf⁴¹² sitzen, und Fleisch von allen, sowohl von Freien als auch Sklaven und sowohl von Kleinen⁴¹³ als auch Großen!⁴¹⁴

⁴⁰⁹ Die Variante ἄλλον anstatt ἕνα ist in \aleph 2053 2062 sy^{ph} sa^{mss} bo zu finden. Im vorliegenden Text scheint die Kardinalzahl εἷς als unbestimmter Artikel: Vgl. MUSSIES, Morphology, 183.

⁴¹⁰ Die Präposition ἐν fällt in dem vorliegenden Text aus (\aleph 1854 2030 \mathfrak{M}^K). In einigen Manuskripten findet sich ein ἐν (A 051 1006 1611 1841 2053 2062 2329 2344 \mathfrak{M}^A). In der Offb sind beide Formen vorhanden und die Zahl der Anwendungen ist unterschiedlich: ἐν φωνῇ μεγάλῃ (Offb 5,2; 14,7.9.15) und φωνῇ μεγάλῃ ohne ἐν (Offb 5,12; 6,10; 7,2.10; 8,13; 10,3; 14,18). Im Vergleich zum Alten Testament ist diese Tendenz, die ohne feste Regel verwendet wird, auch zu finden. Normalerweise ist ἐν φωνῇ μεγάλῃ die Übersetzung von בְּקוֹל גָּדוֹל ; aber es wird auch in der LXX manchmal mit φωνῇ μεγάλῃ übersetzt (vgl. Gen 39,14; 1Sam 28,12; 2Kön 18,28; 2Chr 32,18; Esra 3,12; Neh 9,4; Jes 36,13). Im Neuen Testament außerhalb der Offb ist der instrumentale Dativ φωνῇ μεγάλῃ immer ohne die Präposition geschrieben (vgl. Mk 5,7 mit dem Verb κράζω; Mt 27,46.50; Mk 1,26; 15,34; Lk 4,33; 8,28; 19,37; 23,46; Joh 11,43; Apg 7,57.60; 8,7; 14,10; 16,28; 19,34; 26,24); dies kann andeuten, dass die Offb von der hebräischen Tradition beeinflusst worden ist. In der Offb wird dieser Ausdruck mit dem Verb κράζω viermal ohne die Präposition (Offb 6,10; 7,2.10; 10,3) und nur einmal mit ἐν (Offb 14,15) verwendet: Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §195.

⁴¹¹ Der Verfasser schreibt manchmal in Pluralform, wo normalerweise der Singular erwartet wird. Mussies beschreibt diese Tendenz in der Offb (Offb 5,8; 6,11; 11,5.8; 13,16; 14,1; 17,17) als Betonung der Vielzahl einer Gruppe: Vgl. MUSSIES, Morphology, 84.

⁴¹² Das Manuskript A schreibt αὐτούς anstatt des Genitivs αὐτῶν. Aber dominant ist der Genitiv in Pluralform mit der Präposition ἐπὶ in der Offb (vgl. Offb 9,17; 17,9; 21,14).

⁴¹³ Ohne καὶ in 046 1611 1854 2062 vg^{ms} und eine Assimilation mit dem vorgeschriebenen Ausdruck (καὶ μικρῶν τε) in 051 1854 2030 2053 \mathfrak{M}^K .

⁴¹⁴ Mit dem Artikel (τῶν μεγάλων) in \aleph .

3.1.2 Syntaktisch-linguistische Analyse

3.1.2.1 Die Kardinalzahl εἷς

Im Griechischen wird das Pronomen $\tau\iota\varsigma$ ⁴¹⁵ mit enklitischem Gebrauch als unbestimmtes Pronomen verwendet. Aber in späterer Zeit konnte dieses Pronomen durch die Kardinalzahl $\epsilon\iota\varsigma$ ersetzt werden, um einen singulären Gegenstand zu benennen (vgl. Offb 7,13; 9,13; 18,21)⁴¹⁶. Dieser Gebrauch ist wahrscheinlich durch das hebräische אֶחָד oder אֶחָד beeinflusst. Im Vergleich zur Partikel $\tau\iota\varsigma$ kann die Kardinalzahl $\epsilon\iota\varsigma$ einen einzigen Gegenstand im Gegensatz zu mehreren bedeuten. Nach Turner sind Ausnahmen im Neuen Testament zu finden; insbesondere in Lk findet sich die Kardinalzahl $\epsilon\iota\varsigma$ mit dem partitiven Genitiv⁴¹⁷, was wahrscheinlich nicht vom semitischen Sprachgebrauch beeinflusst ist.⁴¹⁸ Im Vergleich zu den semitischen Sprachen ist in den griechischen Schriften üblich, dass diese Anwendung mit dem partitiven Genitiv als Indefinitpronomen gilt.⁴¹⁹ In der Offb taucht diese Anwendung etwa 18-mal auf und davon wird sie fünfmal (Offb 8,13; 17,13; 18,8.21; 19,17) als unbestimmter Artikel verwendet.⁴²⁰

3.1.2.2 Die Partikel $\tau\epsilon$

Die Partikel $\tau\epsilon$ wird im Neuen Testament mit $\kappa\alpha\iota$ ersetzt und immer enklitisch verwendet. Sie kennzeichnet den Stil der Apg. In der Offb findet sie sich nur einmal in Offb 19,18. Der Gebrauch $\tau\epsilon \kappa\alpha\iota$ ohne Zwischenwort wird im Neuen Testament gewöhnlich korrelativ⁴²¹ verwendet, um eine Verschiedenheit zwischen zwei Ausdrücken zu betonen (vgl. Mt 22,10).⁴²²

⁴¹⁵ „By using the pronoun $\tau\iota\varsigma$ the speaker refrains from giving any details on the identity of the persons or things indicated; they are therefore either known or unknown to the addressee“: MUSSIES, Morphology, 183.

⁴¹⁶ Vgl. ZERWICK, Biblical Greek, §155.

⁴¹⁷ Im MT findet sich der Gebrauch mit dem Genitiv des Pluralnomens selten (vgl. Gen 21,15; 22,2).

⁴¹⁸ Nach Turner legt das Matthäusevangelium nahe, dass es die semitische Tradition mehr als die anderen Synoptiker bewahrt (Mt 9,18): Vgl. TURNER, Syntax, 195f.

⁴¹⁹ Aune unterscheidet den unbestimmten Artikel vom Indefinitpronomen: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, clxviii.

⁴²⁰ Sonst wird die Kardinalzahl mit dem partitiven Genitiv (Offb 4,8; 5,5; 6,1; 9,13; 13,3; 15,7; 17,1; 21,9.21) und mit einer Zeitangabe (Offb 17,12; 18.10.17.19) angewendet.

⁴²¹ Turner definiert diese Korrelative als instruktive Anwendung: Vgl. TURNER, Syntax, 339.

⁴²² „By means of $\tau\epsilon \kappa\alpha\iota$ they mostly connect two synonymous or else closely related words that could as well be connected by only a $\kappa\alpha\iota$. The addition of $\tau\epsilon$ to the simple $\kappa\alpha\iota$ gives more weight to each of the connected words, and the style becomes more impressive“: BLOMQUIST, Juxtaposed, 176. Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §444,2.

Nach Pridik ist der Gebrauch von πάντων in Offb 19,18 kein Attribut, sondern eine Apposition⁴²³ (vgl. Apg 14,5; 26,20).⁴²⁴ Seiner Meinung nach unterscheidet sich die Kombination τε καί ohne Zwischenwort von derjenigen mit Zwischenwort. Aber im Neuen Testament findet sich dieselbe Aussage entweder mit oder ohne Zwischenwort: Die gewöhnliche Aussage Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων (Apg 14,1; 19,10.17; 29,21) als Ausdruck für die Menge aller Menschen wird in beiden Formen, ohne oder mit Zwischenwort, gebraucht.⁴²⁵ In Apg 18,4 jedoch schreibt der Verfasser τε Ἰουδαίους καὶ Ἑλλήνας mit dem Zwischenwort, ohne die Nuance zu ändern.⁴²⁶ Davon muss man die einfache Anwendung der Konjunktion (vgl. Apg 6,12; 13,1; 1Kor 1,30), die eine Erzählung fortsetzen kann, unterscheiden. Aus diesem Grund scheint die Kombination τε καί in Offb 19,18 eine korrelative Anwendung zu sein und die Partikel τε beeinflusst weitere καί im Satz für diese Korrelation (vgl. Hebr 2,4; 2Kor 12,12).⁴²⁷

3.1.3 Beginn des Kriegs

Mit καὶ εἶδον beginnt der zweite Abschnitt der letzten Vision. Diese Stelle⁴²⁸ bezeichnet als einzige in der Offb die Sonne als Standort (und zwar eines Engels)⁴²⁹, sonst wird die Sonne immer astronomisch als Himmelskörper verstanden. Bei Offb 10,1 und 12,1, wo die Sonne eine Metapher für Pracht darstellt⁴³⁰, ist jedoch daran zu denken, dass der Engel dem strahlenden Weiß des Reiters und seiner Heere, das in diesem Abschnitt dominant ist, ähnelt.⁴³¹

Der Engel, der in der Sonne steht, ruft die Vögel herbei. Wegen des Flugs der Vögel am

⁴²³ Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §444,4.

⁴²⁴ „Dass dies nicht selbstverständlich ist, zeigen Stellen wie Plat Phaed 58c μεταξύ τῆς δίκης τε καὶ τοῦ θανάτου sowie Apg 14,5 und 26,20. Auf diesem Hintergrund spricht viel dafür, dass πάντων Offb 19,18 nicht Attributiv zum Nachfolgenden ist, sondern umgekehrt durch eine nachfolgende Apposition erklärt wird: ‚aller, (d.h.) Freier und Sklaven‘; andernfalls würde man geänderte Stellung erwarten: πάντων τε ἐλευθέρων καὶ...“: PRIDIK, τέ, 813.

⁴²⁵ Im Neuen Testament findet sich τε καί 50-mal und mit Zwischenwort 33-mal. Nach Blomqvist ist der Gebrauch dieser Kombination ein Charakteristikum der römischen Periode, weil sie in der hellenistischen Periode möglichst vermieden wurde: Vgl. BOLMQVIST, Juxtaposed, 178.

⁴²⁶ Es gibt noch ein weiteres Beispiel: ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν (Apg 5,14; vgl. Apg 8,12; 9,2; 22,4; Röm 3,9; 10,12; 1Kor 1,24) und τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας (Apg 8,3).

⁴²⁷ Vgl. BLOMQVIST, Juxtaposed, 176; TURNER, Syntax, 339.

⁴²⁸ Nach Müller bedeutet Sonne, dass der Engel am höchsten Punkt des Firmament steht: Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 330.

⁴²⁹ Der Seher beschreibt detailliert die Orte, wo die Engel stehen (vgl. Offb 17,1.11; 8,2–3; 10,5): Vgl. SATAKE, Offenbarung, 381.

⁴³⁰ „Die Position eines Engels zeigt entweder seine Mission zur Kommunikation oder positives Attribut mit Pracht, die dem Sieg entspricht“: BØE, Gog, 277.

⁴³¹ Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 200f.; MOUNCE, Revelation, 357.

Himmel (ἐν μεσουρανήματι: Offb 8,13; 14,6; 19,17) vermuten einige Exegeten, dass der Engel keinen Engel, sondern einen Boten darstellt⁴³² und die Vögel mit dem Adler in Offb 8,13, wo ein Adler im Zenit seine laute Stimme erhebt, identifiziert werden können (vgl. Lk 17,37).⁴³³ Aber diese Annahme ist hier kaum geeignet, weil der inhaltliche Akzent nicht auf die Vögel, sondern auf den Ruf des Engels als Einladung zum Mahl Gottes gelegt ist.

In Bezug auf den Ruf des Engels findet sich eine gleiche Äußerung in Offb 18,1–2, wo „ein (anderer) Engel“ den Abfall von Babylon verkündet. Die Funktion des Engels als Bote Gottes und das gleiche Einführungsmotiv (Engel – strahlende Pracht – Ruf mit lauter Stimme) lassen den Leser beide Texte assoziieren.⁴³⁴ Anscheinend verfolgt der Seher in Offb 19,17 mit der Einladung des Engels zum großen Mahl Gottes zwei Absichten: Einerseits werden das Festmahl der Hochzeit des Lammes (Offb 19,9) und der Leichenfraß kontrastreich präsentiert.⁴³⁵ Dafür benutzt der Seher das gleiche Wort der Einladung zum Festmahl (εἰς τὸ δεῖπνον) in Offb 19,9 und 19,17.⁴³⁶ Andererseits wird die Zerstörung von Babylon (Offb 18,1–24), die von Offb 19,1–10 unterbrochen wird, im universalen Leichenfraß fortgesetzt, obwohl Babylon im Text nicht genannt wird.

Als Hintergrund für Offb 19,17–21 steht die Tradition „Gog und Magog“ in Ez 38–39. Ez 39,17–20 gilt als Motiv für Offb 19,17–18.⁴³⁷ Jedoch finden sich einige Unterschiede in Offb 19,17 im Vergleich zur Einladung in Ez 39,17:

- 1) Während in Ez 39,17 alle Vögel und alle wilden Tiere eingeladen sind (vgl. Ez 39,4), wird in Offb 19,17 nur eine Einladung an die Vögel ausgesprochen. Wahrscheinlich vermeidet der Seher die wilden Tiere im Text, damit der Leser sie nicht mit den Tieren in Offb 13,1 und 13,11, die in Offb 19,19–21 bestraft und geschlachtet werden, verwechselt.⁴³⁸
- 2) Das griechische Wort für „Mahl“ macht einen Unterschied zwischen dem Opfermahl (θυσία) in Ez 39,17 und dem Festmahl (δεῖπνον) in Offb 19,17. Das Wort θυσία wird im Alten Testament (Jer 46,10; Zef 1,7; vgl. Dtn 12,7) – als Übersetzung von תִּבְחָ – und im Neuen Testament (vgl. Mt 5,23; 23,18) immer im Zusammenhang mit dem

⁴³² Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 201.

⁴³³ Vgl. BØE, Gog, 278; FARRER, Revelation, 200; ROLOFF, Offenbarung, 187.

⁴³⁴ Vgl. BEALE, Revelation, 964f.

⁴³⁵ Vgl. HUBER, Reiter, 406; ROLOFF, Offenbarung, 187; ROOSE, Zeugnis, 207.

⁴³⁶ Vgl. BEALE, Revelation, 965.

⁴³⁷ „Vielleicht hängt die Phantasie letztlich mit dem babylonischen Schöpfungsmythos – auch Marduk wirft den Leichnam der Tiamat hin (vgl. Das Ende des Drachen Ps 74,14; Ez 29,5; 32,4) – zusammen“: BOUSSET, Offenbarung, 433.

⁴³⁸ Nach Bøe wird das „alle“ in der LXX und in der Offb gleicherweise betont und das gleiche Wort für die Vögel ὅρνεον verwendet; es findet sich im Neuen Testament nur in der Offb (Offb 18,2; 19,17.21): Vgl. BØE, Gog, 278f.

eigentlichen Opfer verwendet und bezieht sich entweder auf das Opfer oder die Opfergabe, die geschlachtet wird.⁴³⁹ Aber in der Offb findet sich dieses Wort nicht; in Bezug auf das Opfer gebraucht der Seher nur das Wort für Altar (θυσιαστήριον).⁴⁴⁰ Im Vergleich zum Opfermahl wird das Festmahl des Königs nur in Dan mit einem anderen Wort bezeichnet (גִּזְרֵי דָן: Dan 1,8.13.15.16; vgl. 4Makk 3,9).

Im Johannesevangelium wird das Wort δεῖπνον für das Letzte Abendmahl Jesu verwendet (Joh 13,2.4; 1Kor 11,20.21). Diese Differenz zwischen dem Ezechiel-Text und der Offb könnte ein Beweis dafür sein, dass der Seher die Ezechiel-Tradition in Ez 39,17–20 benutzt hat; aber er hat die Vorlage gemäß seiner Erzählabsicht⁴⁴¹, nach der der Leichenfraß dem Hochzeitmahl des Lammes kontrastiert wird, erheblich verändert.⁴⁴² Der Seher beabsichtigt mit δεῖπνον beide Dimensionen zu bedienen: Einerseits bedeutet das Mahl Gottes die Einladung zur Hochzeit für diejenigen, die das wahrhaftige Wort Gottes bewahrt haben (Offb 19,9), andererseits benennt der Seher mit dem gleichen Wort im kriegerischen Bild die Strafe gegen die Feinde (Offb 19,17–21).

Der Ruf des in der Sonne stehenden Engels zur Sammlung aller Vögel wird mit einem Adverb eingeführt in Offb 19,17: Δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ. Das Adverb δεῦτε wird im Neuen Testament als Imperativ Plural zur Einladung gebraucht (vgl. Mt 11,28) und wird in der LXX meistens für das hebräische Verb „laufen“ (הלך) oder „kommen“ (בוא) verwendet (vgl. Ps 46,9; 95,6). Die LXX übersetzt Wort für Wort aus dem Hebräischen: συνάχθητε καὶ ἔρχεσθε συνάχθητε (הקבצו ובאו האספו). Das kann andeuten, dass der Seher Ez 39,17–20 nicht direkt als Vorlage genommen, sondern dem Kontext entsprechend verarbeitet hat.⁴⁴³

⁴³⁹ Vgl. BEHM, θυσία, 180–184.

⁴⁴⁰ Offb 6,9; 8,3 (bis).5; 9,13; 11,1; 14,18; 16,7.

⁴⁴¹ Bøe stellt zwei Möglichkeiten vor: Eine entspräche der Absicht des Sehers, den Leichenfraß mit dem Hochzeitmahl des Lammes zu vergleichen. Eine andere, die von Vanhoye in die Diskussion gebracht wurde, zeigt möglicherweise mit Jes 25,6, dass der Seher das Wort θυσία vermeiden wollte. Denn in der Offb wird das Nomen θυσία oder sein Verb θύω niemals verwendet und der Seher beschreibt nur den Altar (θυσιαστήριον) für das Opfer. Damit kann er eine Verbindung zwischen dem Opfer in Ez 39,17–20 und dem Leichenfraß in Offb 19,17 vermeiden. Aber in engerem Sinne weicht Jes 25,6 vom gerichtlichen und kriegerischen Kontext ab und Jesaja spricht von der Zuverlässigkeit Gottes für die Rettung des Volkes: Vgl. BØE, Gog, 282f.

⁴⁴² „Der Verfasser zeichnet das schreckliche Gegenbild zum ‚Hochzeitmahl des Lammes‘, zu dem die Erlösten geladen sind (19,9). So grauenvoll das ganze Bild wirkt, so wenig ist zu übersehen, dass es dem Verfasser nicht um eine realistische Darstellung des Geschehens geht. Er benutzt die traditionell vorgegebenen Motive nur dazu, um die Gewissheit des Sieges und seine überwältigende Größe zu veranschaulichen.“: MÜLLER, Offenbarung, 330.

⁴⁴³ „It would seem, therefore, that John, very much in the spirit of Ezekiel, adopts and elaborates the earlier prophet’s symbolism in order to emphasize the greatness of Christ’s conquest“: BEASLEY-MURRAY, Revelation, 283.

In der Offb wird das Verb συναγω fünfmal verwendet (Offb 16,14.16; 19,17.19; 20,8) und es bezieht sich immer auf einen kriegerischen Kontext. In Offb 16,14 und 20,8 wird dieses Verb in der gleichen Form (συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον) verwendet, um die Aufforderung zum Krieg auszudrücken.⁴⁴⁴ Die Einladung zur Sammlung aller Vögel taucht in Offb 19,17 vor der unmittelbaren Kriegsrede (Offb 19,19–21) auf: Damit ist der Sieg des Reiters gewiss.

3.1.4 Das visionäre Präludium des Sieges

Die Einladung des Engels wird mit einem Finalsatz in Offb 19,18 fortgesetzt. Dort findet sich eine Liste, die durch ein Verb (φάγητε) mit Akkusativobjekten eingeführt wird. Die Formulierung deutet an, dass der Verfasser etwas im Detail beschreiben will. Zwei andere Listen tauchen in Offb 6,15 und 13,16 auf: In Offb 6,15⁴⁴⁵ wird bei dem sechsten Siegel eine hierarchisch absteigende Liste beschrieben.⁴⁴⁶ Noch eine andere Liste von gegensätzlichen Formulierungen findet sich in Offb 13,16, worin diejenigen, die ein Malzeichen vom Tier bekommen, ermahnt werden.

Im Vergleich zu anderen Stellen findet sich in Offb 19,18 kein Artikel und an drei Stellen der Offb findet sich das Polysyndeton mit καὶ σάρκας als Charakteristikum des Schreibstils.⁴⁴⁷ Die Liste in Offb 19,18 scheint eine Reminiszenz auf die beiden vorherigen Texte zu sein. Das Auffressen durch die Vögel bereitet den baldigen Krieg Gottes gegen die Feinde vor und betont den Zorn Gottes. In der detaillierten und breit vorgetragenen Liste des Sehers ist der universale Sinn in Offb 19,18 inbegriffen: Einerseits folgt die Liste der monarchischen Ordnung in Offb 6,15 (vgl. 1Hen 62,1.9; 67,8⁴⁴⁸) und andererseits erscheinen antithetische Ausdrücke, die die Gesamtheit des Universums andeuten (Offb 13,16).⁴⁴⁹ Damit spricht der Seher sowohl von der vertikalen als auch von der horizontalen Dimension. Seine Vision, die sich auf den konkreten Hintergrund der Christenverfolgung wegen des Kaiserkults bezieht, wird mit dem Gerichtsbild des Leichenfraßes der Vögel im universalen Sinn verbreitert und

⁴⁴⁴ Vgl. BØE, Gog, 279f.

⁴⁴⁵ Nach Aune gehören „die Könige der Erde“ zum eschatologischen Wortschatz im Judentum und im frühen Christentum (vgl. Ps 2,1–2; Jes 24,21; Apg 4,25–26): Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 419.

⁴⁴⁶ Vgl. SWETE, Apocalypse, 94.

⁴⁴⁷ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1064.

⁴⁴⁸ In 1Hen 37–71 findet sich die Reihung „die Könige, die Herrscher, die Obersten und die Landesherren“, um die Mächtigen zu beschreiben. Die Offb benutzt die verbreitete Ausdrucksweise, um die ganze Welt zu umfassen: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 419.

⁴⁴⁹ Boccaccio versucht diese Möglichkeit zu erklären. Nach „König“ haben die antithetischen Aussagen, die einander gegenübergestellt werden, einen kollektiven Sinn und sollen die Gesamtheit ausdrücken: Vgl. P. P. BOCCACCIO, Termini, 173–178.

vertieft.⁴⁵⁰

| Offb 6,15 | Offb 13,16 Die Kleinen und Großen ⁴⁵³ | Offb 19,18 | Ez 39,17–20 |
|---|---|---|---|
| Die Könige der Erde Die Großen ⁴⁵¹ Die Obersten Die Reichen Die Mächtigen ⁴⁵² | Die Reichen und Armen | Könige Oberste Mächtige Pferde und Reiter Freie und Sklaven Kleine und Große | Fleisch von den Helden ⁴⁵⁴ (Blut von Fürsten) Pferde und Reiter (Helden und alle Krieger) |
| Jeder Sklave und Freie | Die Freien und Sklaven | | |

Die ähnlichen Listen, auf denen die verschiedenen Objekte nacheinander aufgelistet werden, sind mit Offb 19,18 zu vergleichen. Gemäß dem Thema des Leichenfraßes ist die Liste in Ez 39,17–20 der aus Offb 19,18 sehr ähnlich. Außerdem findet man noch zwei vergleichbare Listen in der Offb (Offb 6,15; 13,16), die allerdings in einem anderen Kontext beschrieben werden.

Im Vergleich zu Ez 39,17–20 fehlt das Trinken von Blut der Einladung in Offb 19,18. Wahrscheinlich beabsichtigt der Seher das Bluttrinken zu vermeiden⁴⁵⁵, um den Unterschied zur christlichen Kommunion zu bemerken.⁴⁵⁶ Diese Tendenz entspricht genau dem Gebrauch des Wortes δέλπνον in Offb 19,17 anstatt θυσία in Ez 39,17–20.

Zwischen Offb 19,18 und Ez 39,17–18 gibt es noch einen Unterschied bei der Anwendung des Wortes „Fleisch“: Während in Ez 39,17–18 κρέας geschrieben wird, steht in Offb 19,17 σάρξ. Beide Wörter für Fleisch entsprechen dem Hebräischen בָּשָׂר. Dieses Wort wird in der LXX ohne feste Regel im Singular und Plural mit κρέας und σάρξ übersetzt, obwohl בָּשָׂר im

⁴⁵⁰ „This means that this battle is more a symbol of the opposition that position ‘worldly’ humanity against its God than the history of a few kings and their troops; and that this opposition is condemned to yield and finally disappear before the victory of Christ“: PRIGENT, Apocalypse, 549. Vgl. BAUCKHAM, Climax, 28.

⁴⁵¹ Das griechische Wort μεγιστάν gilt als die Übersetzung von מֶלֶךְ in der LXX und im Neuen Testament wird dieses Wort dreimal (Mk 6,21; Offb 6,15; 18,23) benutzt.

⁴⁵² Das Wort ἰσχυρός wird sehr oft im Alten Testament benutzt sowie auch im Neuen Testament. Nach Bøe wird ἰσχυρός für Militäroffiziere verwendet, aber im Text ist es unklar. Denn für den Militäroffizier taucht das Wort χιλιάρχος auf. In der LXX entspricht die Übersetzung ἰσχυρός nicht immer dem Wort גְּבוּרִים, das normalerweise im militärischen Sinne verwendet wird (vgl. Jes 53,12). „Concerning the military officers we may compare the Hebrew גְּבוּרִים and John’s ἰσχυρῶν, though LXX has γιγάντων“: BØE, Gog, 287. Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1064.

⁴⁵³ „Used in this way the phrase ‘small and great’ is an idiom meaning the totality of people of all ages or all stations in life, found in both Semitic and Greek literature“: AUNE, Revelation 6–16, 766.

⁴⁵⁴ In der LXX ist בָּשָׂר נְבָרִים als κρέα γιγάντων übersetzt. Normalerweise erscheint das Nomen γιγάν in der LXX als die Übersetzung von גְּבוּרִים. Aber im Neuen Testament findet sich kein Gebrauch dieses Wortes.

⁴⁵⁵ Aus diesem Grund gilt Or. Sib. 3,644–645. 697, wo das Essen vom Fleisch im eschatologischen Kontext auftaucht, manchmal als Vorlage des Abschnittes in Offb 19,17–21, anstatt Ez 39,17–20. Aber Or. Sib. selbst könnte von der Ezechiel-Tradition bzw. von der „Gog und Magog“-Tradition (Ez 38–39) stark beeinflusst sein: Vgl. BØE, Gog, 276.

⁴⁵⁶ „John may deliberately have avoided the reference to drinking blood in order to avoid associations with the Christian communion“: BØE, Gog, 283. Vgl. KRAFT, Offenbarung, 252.

MT nur im Singular geschrieben wird. Im Neuen Testament taucht κρέας zweimal in Zusammenhang mit dem Verb „essen“ (φάγω) auf.⁴⁵⁷ Für das Fleisch wird sonst σάρξ verwendet.⁴⁵⁸ Dieser Unterschied zwischen der Offb und Ezechiel kann andeuten, dass der Seher unabhängig von der Ezechiel-Tradition war⁴⁵⁹ oder den hebräischen Text vor der LXX bevorzugt hat.⁴⁶⁰ Ursprünglich bedeutet κρέας das essbare Fleisch, während σάρξ das Fleisch des Körpers oder eines Körperteils bezeichnet.⁴⁶¹ Aus diesem Grund wird angenommen, dass das Wort σάρξ in Offb 19,18 einen Teil des Körpers meint, wodurch man sich die Gewalttätigkeit des Krieges vorstellen kann.⁴⁶² Wahrscheinlich beabsichtigt der Seher mit diesem Gebrauch von σάρξ, dass sich der Leser den Zorn Gottes und die Strafe auf Gog in Erinnerung ruft und dass ihm schon vor dem Krieg (vgl. Offb 19,19) ein Vorzeichen der späteren Sieges über die Feinde durch die Macht Gottes vor Augen geführt wird.⁴⁶³ Ferner ist das Ereignis, das bald nach dem Krieg geschehen wird, kein Opfermahl (θυσία) und kein Dankopfer (wie in Ez 39,17–20), sondern ein Siegesfest (δελπνον) nach dem Krieg.

3.1.5 Resümee

Der Seher schaut eine Vision mit einem in der Sonne stehenden Engel. Dieser lädt alle Vögel zum großen Mahl Gottes ein. Der Seher hat den Text mit folgender Absicht ausgearbeitet: Zuerst schafft er durch das Einführungsmotiv des Engels (Offb 18,1–2) eine Verbindung zum Fall von Babylon. Mit dem Wort δελπνον wird das Bild des Lammes und des Reiters zusammengefügt und das Festmahl der Hochzeit des Lammes (Offb 19,9) wird dem Leichenfraß (Offb 19,17) kontrastiert. Dies entspricht der christologischen Absicht des Sehers, wonach für den Leser die beiden Bilder zusammenfallen sollen. Zum besseren Verständnis des Lesers ändert der Seher auch den Text von Ez 39,17–20: Er schreibt δελπνον für das große

⁴⁵⁷ Im Neuen Testament wird dieses Wort nur zweimal von Paulus verwendet; zudem unterscheidet er κρέας von σάρξ. In Röm 14,21 und 1Kor 8,13 schreibt Paulus für das Götzenopferfleisch κρέας, sonst immer σάρξ für das Fleisch.

⁴⁵⁸ In Joh 6,51–56 ist σάρξ mit dem Verb φάγω verbunden, aber in diesem Fall bedeutet Fleisch den Leib Jesu in Bezug auf das Brot. Abgesehen von dieser Stelle wird der Körper Jesu im Neuen Testament gewöhnlich mit σῶμα umschrieben (vgl. Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; 1 Kor 11,24).

⁴⁵⁹ Vgl. BAUER, Messiasreich, 153f.

⁴⁶⁰ Vgl. BØE, Gog, 284f.

⁴⁶¹ Im Vergleich zu κρέας bedeutet σάρξ niemals „Nahrung“ in der LXX: Vgl. SATAKE, Offenbarung, 382, Anm. 745.

⁴⁶² Vgl. BØE, Gog, 284; SWETE, Apocalypse, 225.

⁴⁶³ „Während κρέας das ‚Fleisch zum Essen‘ meint, bezeichnet σάρξ das ‚Fleisch als Körper.‘ Das Verb ‚essen‘ bezieht sich deswegen meistens auf κρέας; wenn σάρξ in diesem Zusammenhang vorkommt, ist immer das Gefühl der Brutalität und des Abscheus spürbar; beim Gebrauch von σάρξ an unserer Stelle denkt der Vf. genau in dieser Richtung. Er unterstreicht dadurch die Strenge der Strafe Gottes“: SATAKE, Offenbarung, 382.

Mahl Gottes anstatt θυσία (Ez 39,17) und σάρξ für das Fleisch anstatt κρέας (Ez 39,17–18). Ferner lässt der Seher „alle wilden Tiere“ aus Ez 39,17 weg und verlängert die Liste derjenigen, die von den Vögeln gefressen werden. Diese Liste ist bemerkenswert: Sie erscheint als Stilmittel, um die Gesamtheit der Welt zu beschreiben (vgl. Offb 6,15; 13,16). Nicht nur die Tiere und der falsche Prophet, sondern auch diejenigen, die den Feinden Gottes gefolgt sind und von ihnen das Malzeichen akzeptiert haben, werden bestraft und gehen unter.

Die Wortwahl des Sehers lässt erkennen, dass er den Text Ez 39,17–20 als Grundlage für das Bild des Leichenfraßes aufgenommen und entsprechend dem Kontext und seiner Absicht weiter verarbeitet hat.⁴⁶⁴ Vor der Beschreibung des Kriegsbeginns werden die Strafvollstreckung und die Macht Gottes in seinem Zorn genannt, der auf dem Hintergrund der Erzählung von „Gog und Magog“ beschrieben wird. Dadurch liegt der Akzent des Abschnitts auf der Gewissheit des Sieges gegen die Feinde Gottes im kriegerischen Bild.

3.2 Der Sieg: Offb 19,19–21

Die Vollendung des Strafgerichts wird mit dem Sieg über die Feinde dargestellt, und der Seher zeigt das Wiederkommen Christi mit dem Reiter in der Kriegs- und Gerichtsszene. Diese Vision setzt eine Brücke zum tausendjährigen Reich und zur Neuschöpfung, mit der der Seher auf die einzige Herrschermacht Gottes auf der ganzen Erde abzielt.

3.2.1 Text und Übersetzung

¹⁹ Καὶ εἶδον τὸ θηρίον καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτῶν συνηγμένα ποιῆσαι τὸν πόλεμον μετὰ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου καὶ μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ.

Und ich sah das Tier und die Könige der Erde und ihre⁴⁶⁵ Heere versammelt, um gegen den, der auf dem Pferd saß, und gegen sein Heer Krieg⁴⁶⁶ zu führen.

²⁰ καὶ ἐπιάσθη τὸ θηρίον καὶ μετ' αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνούντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ· ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ.

⁴⁶⁴ „19,18 more closely to Ezek 39,18.20 to which its context also alludes“: BAUCKHAM, Climax, 28, Anm. 37.

⁴⁶⁵ Der Codex A und einige Fragmente bringen an der Stelle αὐτοῦ, anstatt αὐτῶν (*lectio originalis*). Aber nach Charles ist αὐτοῦ im Kontext richtig. „This is perhaps right. Though they are the subjects of the kings, they are the armies of the Beast“: CHARLES, Revelation 2, 138.

⁴⁶⁶ Es existiert eine Variante ohne den Artikel τόν (046 051 1006 1611 1841 2053 2062 2344 und ℳ^A).

Aber das Tier wurde ergriffen, auch mit ihm⁴⁶⁷ der falsche Prophet, der vor ihm die Zeichen tat und dadurch diejenigen verführte, die das Malzeichen des Tieres annahmen und sein Bild⁴⁶⁸ anbeteten; lebendig wurden beide in den Feuerpfuhl, der von Schwefel brennt, geworfen.

²¹ καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελεύσει ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν.

Und die übrigen wurden getötet mit dem Schwert, das aus dem Mund dessen hervorging, der auf dem Pferd saß, und alle Vögel wurden von ihrem Fleisch gesättigt.

3.2.2 Syntaktisch-linguistische Analyse

3.2.2.1 Der inkongruente Genitiv

V. 20 nennt den „Feuerpfuhl“, in den das Tier und der falsche Prophet geworfen werden: οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ. Das Partizip (τῆς καιομένης) soll aufgrund seines grammatikalischen Genus ein Attribut des Wortes „See“ (τὴν λίμνην) sein.⁴⁶⁹ Seinem Sinn nach müsste dieses Partizip sich aber auf das „Feuer“ (τοῦ πυρός) beziehen.⁴⁷⁰ In diesem Fall wird der Artikel als Demonstrativpronomen verwendet: ταύτης καιομένης (vgl. Apg 17,28).⁴⁷¹

Mussies sieht dieses Phänomen als zum Schreibstil des Sehers gehörig an⁴⁷², der wahrscheinlich von der semitischen Sprache beeinflusst wurde⁴⁷³ (vgl. Offb 1,1.10.15).⁴⁷⁴ Aber es ist nicht ausgeschlossen, dass der Seher auch „den brennenden Pfuhl vom Feuer mit Schwefel“ gemeint haben könnte. Im Vergleich zu Offb 19,20 benutzt der Seher den instrumentalen Dativ⁴⁷⁵ in der einzigen Parallele in Offb 21,8: „Im brennenden Pfuhl mit Feuer und Schwefel (ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ).“

⁴⁶⁷ Der vorliegende Text bringt μετ' αὐτοῦ ὁ in a 1854 2053 2062 2329 2344. Es finden sich einige Varianten: (1) ὁ μετ' αὐτοῦ in 1006 1611 1841 2030 und ℳ^k sa^{ms}. (2) ὁ μετ' αὐτοῦ ὁ in P 2329. (3) οἱ μετ' αὐτοῦ ὁ in A. (4) μετὰ τοῦτο ὁ in 051 ℳ^A.

⁴⁶⁸ ℳ* und 1611 2053 2062 bringen den Akkusativ τὴν εἰκόνα, anstatt des Dativs τῇ εἰκόνι.

⁴⁶⁹ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1045.

⁴⁷⁰ Vgl. TURNER, Syntax, 314f.

⁴⁷¹ Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §249,2, §423,10; ZERWICK, Biblical Greek, §165.

⁴⁷² „Where it is the category of case that is in accordance with the more important component of the word group“: MUSSIES, Morphology, 139. Vgl. TURNER, Style, 146f.

⁴⁷³ „We think all these instances are proof of the author's uncertainty in using categories alien to his own language“: MUSSIES, Morphology, 98.

⁴⁷⁴ Vgl. BAUER, Messiasreich, 136.

⁴⁷⁵ Hier wird der instrumentale Dativ ohne die Präposition ἐν verwendet: Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §195,6.

3.2.3 Die Bereitschaft der Feinde Gottes zum Krieg

Wiederum wird der letzte Teil der Vision durch καὶ εἶδον eingeführt und fortgesetzt. Der Seher sieht das Tier und die Könige der Erde mit ihren Heeren, die zum Krieg bereit sind. Die Sammlung der Feinde in Offb 19,19 erscheint als Ergebnis des Auszugs der Dämonengeister, die die Könige der ganzen Welt⁴⁷⁶ sammeln wollten (Offb 16,14). Damit werden der Reiter in Offb 19,11–21 und die Vision der sieben Schalen als sieben Plagen in Offb 16,1–21⁴⁷⁷ assoziiert.⁴⁷⁸

Der Aufstand und die Versammlung der Feinde zum Krieg wenden sich nicht mehr gegen das Volk Gottes (wie in Ez 38–39)⁴⁷⁹, sondern gegen Gott selbst. In Ps 2,2 ist die Zielrichtung des Aufstandes der Könige der Erde deutlich erklärt als „gegen den Herrn und seinen Gesalbten“.⁴⁸⁰ Die Könige der Erde sind schon zusammen mit Babylon verurteilt worden (vgl. Offb 17,2; 18,3). Jetzt werden sie mit dem Tier in der Kriegsszene bestraft (vgl. Offb 18,9–10).⁴⁸¹ Die Aussage „die Könige der Erde“ ist eine wichtige Formel für Herrschermacht in der Offb (vgl. Offb 1,5); dieses Motiv zeigt die Absicht des Sehers, die von Gott als einzigem Herrscher spricht.⁴⁸²

Das Tier kann mit dem Tier aus dem Meer, das sieben Köpfe und zehn Hörner hat (Offb 13,1)⁴⁸³, identifiziert werden.⁴⁸⁴ Sein Geheimnis wurde schon in Offb 17,7–18 als Metapher

⁴⁷⁶ Diese Aussage „die Könige der ganzen Welt“ in Offb 16,14 kann mit „die Könige der Erde“ (Offb 1,5; 6,15; 17,2,18; 18,3,9; 19,19; 21,24) in der Offb identifiziert werden: Vgl. BEALE, Revelation, 834; HERMS, An Apocalypse, 197.

⁴⁷⁷ In diesem Abschnitt finden sich zwei Gruppen von Königen: „Die Könige des Sonnenaufgangs (des Ostens)“ (Offb 16,12) und „die Könige der Erde“ (Offb 16,14). Nach Aune wird die feindliche Nation im Alten Testament für die Strafe Israels instrumentalisiert und kommt normalerweise vom Norden (Jer 1,15; 4,6; 6,22) oder Osten (Jes 41,2; 46,11; Dan 11,44) her. Unter Euphrat versteht man die Könige der Parther: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 891. Ferner vermutet Giesen, dass diese Könige des Ostens auf die Nachkommen Kains, der im Osten von Eden wohnte (Gen 4,16), anspielen: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 357.

⁴⁷⁸ „Der Verfasser nimmt nun den Erzählfaden wieder auf, den er bei der Einschaltung der Kapitel 17–19,10 hatte fallen lassen“: KRAFT, Offenbarung, 252.

⁴⁷⁹ Beale nimmt Offb 19,17–21 mit Offb 20,7–10, wo das gleiche Thema von Offb 19,17–21 rekapituliert wird, als die Erfüllung der Prophezeiung in Ez 38–39 an. Auferstehung des Gottesvolkes (Offb 20,4; Ez 37,1–14), das messianische Reich (Offb 20,4–6; Ez 37,15–28), der Krieg gegen Gog und Magog (Offb 20,7–10; Ez 38–39) und die letzte Vision des neuen Tempels und Jerusalems (Offb 21,1–22,5; Ez 40,48): Vgl. BEALE, Revelation, 966, 976–978. Aber es ist schwer, Gog und Magog mit dem Tier, den Königen der Erde und dem falschen Propheten zu identifizieren. Eher erscheinen die Feinde in Offb 19,17–21 als die politische Macht, die gegen Gott in der konkreten Situation aufsteht: Vgl. BØE, Gog, 289f.

⁴⁸⁰ Caird vermutet, dass die Könige der Erde nicht mehr historische Personen, sondern die widergöttliche Macht bedeuten: Vgl. CAIRD, Revelation, 248; CULLMANN, Christologie, 17.

⁴⁸¹ Logischerweise bemerkt Prigent, dass nur Babylon in Offb 18 untergegangen ist und jetzt die übrigen Feinde bestraft werden: Vgl. PRIGENT, Apocalypse, 549.

⁴⁸² Vgl. HERMS, An Apocalypse, 207f.

⁴⁸³ Das Tier (Offb 13,1; 17,3) und der Drache (Offb 12,3) sind in Offb ähnlich beschrieben: Sie haben sieben Köpfe und sieben Hörner und einen rotfarbigen Körper. Aber im Vergleich miteinander sind die Diademe unterschiedlich: Das Tier hat zehn Diademe auf den Hörnern und der Drache hat sieben Diademe auf seinen Köpfen: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 280.

für das Imperium Romanum und den Kaiserkult erklärt.⁴⁸⁵ Dieses Tier⁴⁸⁶ wird nun zum Symbol der widergöttlichen Macht.⁴⁸⁷ Im folgenden Text (Offb 20,1–6) wird dieser Aspekt klar: Der Feind wird mit dem Namen Satan als Antichrist benannt. Von Anfang an erscheint das Tier aus dem Meer im Gegensatz zum Lamm: Wie dem Lamm alle Macht von Gott gegeben wird (vgl. Offb 5,9.13)⁴⁸⁸, so hat das Tier vom Drachen die Macht übernommen (vgl. Offb 13,4–7).⁴⁸⁹ Das Tier und das Lamm werden mit den gleichen Ausdrücken beschrieben, doch besteht jeweils ein Unterschied, der die Überlegenheit des Lammes impliziert: Das Tier unterscheidet sich in seiner zeitweiligen Macht und seiner vergänglichen Existenz vom Lamm Gottes.⁴⁹⁰ Wie in der Offb das Tier dem Lamm gegenübersteht, so steht der Drache im Gegensatz zu Gott.⁴⁹¹

⁴⁸⁴ „That John’s beast has seven heads and ten horns results from the fact that it combines the characteristics of all four beasts of Daniel’s vision (Dan 7,3–7)“: BAUCKHAM, Climax, 404.

⁴⁸⁵ Wolter bemerkt, dass die visualisierte Metapher der Tiere in Offb 13 und der Hure Babylon das römische Globalisierungsprojekt darstellt. „Die Bilder haben die Funktion, den Status und den Charakter des Imperium Romanum zu beschreiben, den sie innerhalb der Wirklichkeit Gottes einnehmen, und sie wollen die Leser damit in die Lage zu versetzen, ihre aktuelle Erfahrung im Lichte der Wirklichkeit Gottes zu deuten“: WOLTER, Apokalyptik, 189. Vgl. RESSEGUIE, Revelation unsealed, 124.

⁴⁸⁶ Die sieben Köpfe des Tieres entsprechen den sieben Kaisern von Julius Caesar bis Domitian in Rom. In der Offb finden sich Spuren der Legende von Nero, die von der Rückkehr nach seinem Tod spricht (vgl. Offb 13,3; 17,13; Or. Sib. 3,27–28; 8,157): Vgl. BEASLEY-MURRAY, Revelation, 210f.

⁴⁸⁷ „Es ist mehr als nur Repräsentant des Imperium Romanum, mehr auch als die dämonische Gestalt des wiederkommenden Nero – es ist der Antichrist schlechthin, die Verkörperung aller jener Kräfte und Mächte der Geschichte, die den allein Jesus gebührenden Platz des Herrn der Welt usurpieren wollten“: ROLOFF, Offenbarung, 187. Vgl. GIESEN, Offenbarung 426f.; RITT, Offenbarung, 98f.

⁴⁸⁸ Vgl. BAUCKHAM, Climax, 135.

⁴⁸⁹ Resseguie bemerkt das Passiv in Offb 13,1–10: Um die Unterordnung unter die Autorität des Drachen zu zeigen, wird die Fähigkeit des Tieres immer im Passiv ausgedrückt. Aus diesem Grund ist das Tier mit dem Lamm vergleichbar: Das Lamm wird von Gott geführt, der Anführer des Tieres ist der Drache: (1) Kraft und Thron von Gott (Offb 12,10) und vom Drachen (Offb 13,2). (2) Herrschermacht von Gott (Offb 5,9) und vom Drachen (Offb 13,7). (3) Anbetung aller Geschöpfe für das Lamm (Offb 5,13) und aller Bewohner auf der Erde für das Tier (Offb 13,4.8). (4) Auferstehung des Lammes (Offb 5,6) und Heilung der Wunde des Tieres (Offb 13,3). (5) Bezeichnung des Lammes (Offb 14,1) und des Tieres (Offb 13,16). (6) Viele Diademe des Lammes (Offb 19,12) und zehn Diademe des Tieres (Offb 13,1). (7) Das Lamm trägt den Namen „König der Könige und Herr der Herren“ (Offb 19,16) und auf dem Körper des Tieres ist eine Gotteslästerung eingeschrieben (Offb 13,1): Vgl. RESSEGUIE, Revelation unsealed, 123f.; BEALE, Revelation, 694; GIESEN, Offenbarung, 305f.

⁴⁹⁰ Entsprechend der Selbstprädikation Gottes, „der ist und der war und der kommt“ (Offb 1,4.8; 4,8) findet sich eine ähnliche Aussage für das Tier: „(Es) war und ist nicht und wird aus dem Abgrund heraufsteigen“ (Offb 17,8). Mit dem Zeitraum von der Vergangenheit bis zur Zukunft zeigt der Seher mit dem Tier die widergöttliche Macht der Welt und zugleich kontrastiert er die ewige Existenz Gottes und Christi mit dem negativen Ausdruck beim Tier ‚das Tier ist nicht in der Gegenwart‘: Vgl. BEALE, Revelation, 864; RESSEGUIE, Revelation unsealed, 125.

⁴⁹¹ In den apokalyptischen Schriften ist der Drache ein Symbol des Bösen und steht gegen Gott. In Offb 12,9 wird der Drache dargestellt und Teufel und Satan genannt. „Die alte Schlange“ ruft die Schlange, die in Gen 3 präsentiert wird, in Erinnerung. In der Offb bedeutet der Drache nicht mehr die politische Macht des Königs, die sich im Alten Testament findet, sondern die übernatürliche Macht gegen Gott: Vgl. BAUCKHAM, Climax, 185–198; RESSEGUIE, Revelation unsealed, 121f.

3.2.4 Die Verführung durch die Feinde

Nach der Beschreibung des feindlichen Heeres hat man den Eindruck einer Lücke, in der eigentlich der Krieg selbst beschrieben werden sollte.⁴⁹² In v. 20 steht aber nur das Ergebnis des Krieges, und zwar im Passiv (vgl. Offb 17,12–14)⁴⁹³: Das Tier und der falsche Prophet werden ergriffen. Im Kontext erscheint der Reiter als Handlungsträger des Passivsatzes.

Der falsche Prophet, der in v. 20 mit einem partizipialen Satz beschrieben wird (vgl. Offb 20,10)⁴⁹⁴, wird mit dem Tier aus der Erde (Offb 13,11–17) identifiziert.⁴⁹⁵ In seiner Erzählweise bleibt dieser Abschnitt über den falschen Propheten mit der Szene in Offb 16,13 in Verbindung.⁴⁹⁶ Im Vergleich zu 1Sam 28,13 kann das Tier, das aus der Erde herauskam, ein übernatürliches Wesen, das über den Tod herrscht, darstellen.⁴⁹⁷ Dementsprechend ist das Handeln des Tieres in Offb 13,11–18 und des falschen Propheten in Offb 19,20 identisch: Die Verführung der Menschen ist Haupteigenschaft und -aufgabe des falschen Propheten.⁴⁹⁸

In den Gerichtsszenen wird der falsche Prophet der Verführung beschuldigt und verurteilt, ebenso die Menschen, die durch ihn das Malzeichen des Tieres annahmen (Offb 13,16–17).⁴⁹⁹ Das Zeichen, das am Körper eingeschrieben ist, hat in der Offb (vgl. Offb 13,1; 14,1) die Funktion, die Identität des Trägers äußerlich und öffentlich erkennen zu lassen (vgl. Ez 9,4–10; 3Makk 2,28–32).⁵⁰⁰ Das Malzeichen gilt dem Gericht als Beweis. Die Bestrafung der Überführten, die sich zum Kaiserkult zwingen ließen und angebetet haben, wird in kriegerischer Darstellung beschrieben.

Bei jeder der sieben Verwendungen in der Offb⁵⁰¹ bedeutet das Wort *χάραγμα*⁵⁰² das Mal

⁴⁹² „No Battle is described; there could be none in John's theology. The decisive battle was won long ago. The End only makes that victory effective and manifest. Without a struggle, in a manner reminiscent of the messianic king of Isaiah 11,1–5, the transcendent powers of evil are taken and cast into the transcendent place of destruction“: BORING, Revelation, 199–200. Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1065; BARR, Transformation, 42.

⁴⁹³ Vgl. BOUSSET, Offenbarung, 436; ROLOFF, Offenbarung, 187; SATAKE, Offenbarung, 372.

⁴⁹⁴ Aune notiert, dass der partizipiale Satz im Neuen Testament typisch der Beschreibung des Charakters einer Gestalt dient: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1065.

⁴⁹⁵ Vgl. BEALE, Revelation, 707; MÜLLER, Offenbarung, 253; ROOSE, Zeugnis, 193f.

⁴⁹⁶ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1065.

⁴⁹⁷ Vgl. MEALY, Thousand Years, 93.

⁴⁹⁸ „The land beast represents ‘all the institutions, people, and forces that promote the religious veneration’ of humanity in general. It represents both the economic structures of this world (cf. 13,17) and the religious structures that serve humankind, not God. Deception is the main trait of the land beast“: RESSEGUIE, Revelation unsealed, 128.

⁴⁹⁹ „Dass gerade das Nebeneinander von rechter Hand und Stirn Erwähnung findet, könnte wiederum die negative Abgrenzung von den wahren Gläubigen anzeigen“: MÜLLER, Offenbarung, 255.

⁵⁰⁰ Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 142.

⁵⁰¹ Offb 13,16.17; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4. Außerhalb der Offb findet sich dieses Wort nur einmal in Apg 17,29 und es bedeutet „Gebilde“.

⁵⁰² Normalerweise wird das Wort für den Siegelstempel der kaiserlichen Dokumente und die Münzen mit dem Kopf des Kaisers verwendet: Vgl. BEALE, Revelation, 715.

des Tieres (vgl. PsSal 15,9–10). Demgegenüber steht das Wort σφραγίς⁵⁰³ für das Zeichen Gottes⁵⁰⁴ (vgl. Offb 7,1–11; 9,4).⁵⁰⁵ Gegenüber dem Malzeichen des Tieres bedeutet das Zeichen Gottes im eschatologischen Gericht Gottes den Schutz und den Lohn für die Christen, die ihren Glauben bewahrt haben.⁵⁰⁶

3.2.5 Antichrist

Die Figur des Antichristen, der gegen Gott aufsteht, findet sich auch oft in den anderen apokalyptischen Schriften, obwohl dieser Terminus aus einem christlichen Hintergrund hervorging.⁵⁰⁷ Schon im Alten Testament finden sich einige Aussagen, die auf die widergöttliche Macht anspielen (vgl. Jes 27,1; Ez 38–39). In Ijob 1–2 und Sach 3,1–2 taucht der Name Satan auf (vgl. 4Esr 5,1–13; 6,21–24).⁵⁰⁸ Im Neuen Testament gilt 2Thess 2,1–12 als eschatologische Passage, die Kirchenväter und spätere christliche Apokalypsen bei der Erläuterung des Satans und seiner Funktion beeinflusst hat.⁵⁰⁹

In den christlichen Apokalypsen bzw. in Dan und in der Offb erscheint das Königtum (das seleukidische und Römische Reich) als Antichrist⁵¹⁰; Antiochus IV. Epiphanes in Dan und Kaiser Nero in der Offb.⁵¹¹ Der Antichrist jedoch ist nicht immer mit dem Römischen Reich zu identifizieren, sondern gilt allgemein als die Verkörperung der widergöttlichen Macht bzw. einer gottlosen Herrschaft.⁵¹² In der Eschatologie wird das endgültige Gericht über den Antichristen zu einem wesentlichen Motiv und dafür ist die Wiederkunft Christi unentbehrlich.

⁵⁰³ Bei Paulus wird dieses Wort für das Siegel der Taufe verwendet (2Kor 1,22; vgl. Eph 1,13; 4,30): Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 89. Auf jeden Fall ist dieses Wort in der Offb dominant. Außerhalb der Offb findet es sich dreimal bei Paulus in Röm 4,11; 1Kor 9,2.

⁵⁰⁴ Ursprünglich könnte die Vorstellung des eingeschnittenen Namens oder Zeichens (vgl. Offb 14,1) von Stellen (vgl. Ex 28,11–21), wo von der priesterlichen Bekleidung gesprochen wird, beeinflusst sein: Vgl. BEALE, Revelation, 411f.

⁵⁰⁵ In Röm 4,11 wird das Wort σφραγίς für die Beschneidung verwendet (vgl. Gen 17,10–11). Aber diese Bedeutung passt nicht in diesem Kontext, in dem von der Götzenverehrung die Rede ist: Vgl. KRAFT, Offenbarung, 125.

⁵⁰⁶ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 178.

⁵⁰⁷ Vgl. RUSSELL, Message, 276.

⁵⁰⁸ Vgl. MÜLLER, Antichrist, 744.

⁵⁰⁹ Vgl. BOUSSET, Antichrist, 80–82.

⁵¹⁰ „Antichrist sometimes assumes the identity of a human figure, but the mythological background of the idea keeps shining through. What is here presented is, in fact, an individualizing and historicizing of the mythical monster of chaos or the satanic prince of wickedness who will in the end be destroyed by the hand of God“: RUSSELL, Message, 276–277.

⁵¹¹ Vgl. BOUSSET, Antichrist, 78.

⁵¹² „Deutlicher und klarer erhebt sich nun das Gesamtbild jener apokalyptischen Tradition: Es wird ein Antichrist erwartet, aber nicht aus dem Römischen Reich, – dieses ist vielmehr die Gewalt, welche das Auftreten des Antichrist noch hemmt; in Jerusalem unter Israel selbst wird die gottfeindliche Macht, ein falscher Messias, der göttliche Verehrung verlangt, sich erheben“: BOUSSET, Antichrist, 85. Vgl. RUSSELL, Message, 278.

Das Letzte Gericht geht immer mit dem Sieg Christi über die widergöttliche Macht einher.⁵¹³

Nach Russell gehört der Kampf zwischen Gott und dem Antichristen zum von Gott geplanten Paradigma der „Schöpfung und Neuschöpfung“.⁵¹⁴ Dieses Motiv findet sich auch im Alten Testament (vgl. Jes 65,17–25; Ez 34,25–31) und in den apokalyptischen Schriften (vgl. 1Hen 91,15–16).⁵¹⁵

3.2.6 Der endgültige Sieg des Reiters

Der Sieg des Reiters und die Strafe des Antichristen werden in zwei Teilen beschrieben⁵¹⁶: Das Tier und der falsche Prophet werden lebendig in den Feuerpfuhl, der mit Schwefel brennt, geworfen (v. 20c)⁵¹⁷, und die übrigen mit dem Schwert getötet (v. 21).

Das erste Bild des Feuerpfuhls ruft unmittelbar die paränetische Strafrede (vgl. Offb 14,10–11) in Erinnerung: Die Prophezeiung wird mit dem Sieg erfüllt. Außerhalb der Offb findet man keine Vorstellung eines Pfuhls mit Feuer und Schwefel. Obwohl sich der Ausdruck „Feuerpfuhl (des Schwefels)“ in der biblischen Tradition nicht genauso findet⁵¹⁸, ist die Bestrafung mit Feuer und Schwefel ein Motiv des Gerichts Gottes im Alten Testament⁵¹⁹: Ursprünglich taucht die Strafe der Vernichtung in Gen 19,24 damit auf, dass Gott auf Sodom und Gomorra Feuer und Schwefel regnen lässt (vgl. Ps 11,6; Deut 29,22; Ez 38,22; Lk 17,29).⁵²⁰ Das Motiv des brennenden Feuers, das niemals erlischt (vgl. Jes 66,24; 1Hen 67,4–11; Mt 25,41), findet man in Dan 7,11 als Strafe⁵²¹ für die Feinde (Mt 5,22; 13,42.50; 18,9;

⁵¹³ Vgl. BOUSSET, Antichrist, 148f.; MÜLLER, Antichrist, 744.

⁵¹⁴ Schöpfung, Zerstörung und Neuschöpfung sind der logische Ablauf zum neuen Beginn: Vgl. RUSSELL, Message, 280–284.

⁵¹⁵ „The apocalyptic writers teach that God’s creation has been usurped by Satan and his legions and lies under the power of wickedness. The redemption which God will bring about will involve not only man himself and not only the nation of Israel, but also the whole created universe. The usurped creation will be restored; the corrupted universe will be cleansed; the created world will be re-created. Thus, throughout these writings, there is a close relationship between God’s act in creation and his act in redemption. This act of redemption is an act of re-creation to be realized either in the messianic kingdom or the age to come“: RUSSELL, Message, 280.

⁵¹⁶ Vgl. BEALE, Revelation, 968.

⁵¹⁷ Giesen bemerkt, dass die Verbform ἐβλήθησαν ein *Passivum divinum* sein kann. Denn der Reiter wird im Text nicht genannt. Aber in v. 20 gibt es noch das Passiv ἐπιάσθη, das sich im Kontext auf den Reiter bezieht. In engerem Sinne gilt der Reiter als Subjekt der beiden Passive in v. 20: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 427; BØE, Gog, 295.

⁵¹⁸ Nach Aune findet sich der Feuerpfuhl nur im ägyptischen Totenbuch. Dies kann andeuten, dass der Seher von der ägyptischen Mythologie beeinflusst wurde: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1065f.

⁵¹⁹ Bauer notiert, dass der Schwefel- oder Feuerpfuhl ein Leitmotiv in Offb 19,11–21,8 ist, weil ein ähnlicher Ausdruck sich am Ende jedes Abschnittes in Offb 19,20; 20,10; 21,8 findet: Vgl. BAUER, Messiasreich, 119.

⁵²⁰ Giesen vermutet, dass der Seher von Gen 19,24 beeinflusst sein könnte: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 427.

⁵²¹ Die Hölle mit ewigem Feuer scheint in der biblischen Tradition ein unterweltlicher Ort, mit dem der Seher den zweiten Tod benannt hat (Offb 21,8; vgl. Offb 20,6). Aber in der Offb bedeutet der Feuerpfuhl nicht direkt die Unterwelt, den Hades, sondern einen endgültigen Strafort: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 220–222.

Mk 9,43.48).⁵²² Das Feuer und der Schwefel stellen den Zorn Gottes dar und das nicht erlöschende Feuer vermittelt eine Vorstellung, wie groß der Zorn Gottes ist (vgl. Offb 14,10; 16,19; 19,15).

In v. 21 findet sich noch ein Bild darüber, was denen widerfährt, die vorher zusammen mit dem Tier Krieg geführt haben. Wahrscheinlich beziehen sich „die übrigen“, die mit dem Schwert des Reiters getötet werden, auf die Könige der Erde und ihre Heere.⁵²³ Zuerst stellt der Seher dem Leser das Ende des Tieres und des falschen Propheten als Erfüllung der göttlichen Weissagung vor Augen (v. 20c). Danach beschreibt er den Sieg über die versammelten Könige der Erde und ihre Heere in v. 21. Hier wird das Schwert, das in v. 15 als einzige Waffe des Reiters beschrieben wird, als alleiniges Instrument der Vernichtung benannt.⁵²⁴ Ähnliche Bilder von Feuer und Schwert finden sich in Jes 66,16: Der Herr richtet mit Feuer und mit dem Schwert vollstreckt er (vgl. 1Hen 38,5).

Ferner ist die Einladung an alle Vögel zum Leichenfraß (Offb 19,17–18) mit der Sättigung vollendet. Bezüglich des Gerichts Gottes kommt die Strafe in derselben Form in 1Kön 14,11; 16,4; 21,24 wiederholt vor (vgl. Jes 49,26): „Wer in der Stadt stirbt, den werden die Hunde fressen, und wer auf dem Feld stirbt, den werden die Vögel des Himmels fressen.“⁵²⁵ Mit der Vernichtung der Feinde ist das Strafgericht Gottes beendet (vgl. Ez 39,21), und die Weissagung der Offb und des Alten Testaments mit dem Sieg des Reiters erfüllt.⁵²⁶

3.2.7 Resümee

In dem letzten Teil der letzten Vision stellt der Seher den Krieg zwischen dem Reiter Gottes und den Feinden, die in der Figur des Antichristen beschrieben werden, dar. Das Strafgericht Gottes findet seinen Abschluss in einem kriegerischen Bild: Ebenso wie Babylon⁵²⁷ schon gefallen ist (vgl. Offb 18,1–24), werden auch das Tier aus dem Meer und der falsche Prophet

⁵²² „The lake of fire that burns’ in Rev 19,20 might combine the beast’s place of punishment in Dan 7,11 with the directly preceding description of the fiery river before God’s throne in order to locate the beast’s punishment before the divine throne“: BEALE, Revelation, 970. Vgl. BØE, Gog, 295; ROLOFF, Offenbarung, 187; SWETE, Apocalypse, 258.

⁵²³ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1067; CHARLES, Revelation 2, 140; GIESEN, Offenbarung, 427; MOUNCE, Revelation, 359; SWETE, Apocalypse, 258f.

⁵²⁴ Vgl. BEALE, Revelation, 970.

⁵²⁵ „The statement in v21b reflects the application of an ancient curse formula to a concrete event prophesied to occur sometime in the future. It occurs the form of a taunt in 1Sam 17,44.46 and is transformed into a prophetic curse“: AUNE, Revelation 17–22, 1067f.

⁵²⁶ Vgl. MOUNCE, Revelation, 359f.

⁵²⁷ „If such a revelation is to be pictured as fatal (19,21), this is arguably rooted in the OT idea that God deals with the murderous enemies of his people by causing them to destroy one another. Revelation clearly uses this concept: Babylon is pictured as the ultimate enemy of God’s people, and she is to be judged and destroyed by God“: MEALY, Thousand Years, 69.

bestraft. Ohne genaue Beschreibung des Kriegsverlaufs stellt der Seher nur das Ergebnis vor Augen: Das Ende der Feinde wird in der traditionellen Weise mit Feuer und Schwefel beschrieben, was sich in vielen apokalyptischen und eschatologischen Texten findet. „Die Übrigen“, die mit dem Tier zusammen den Krieg gegen den Reiter Gottes geführt haben, erwartet in gleicher Weise das Ende durch das Schwert. Sodann werden die Vögel eingeladen, die Leichen zu fressen (Offb 19,17–18).

Die Parusie Christi ist dafür unentbehrlich (vgl. Offb 14,6–12). Dass der Reiter Gottes beides erreicht hat, bedeutet, dass sich die Weissagung in der Offb durch den Sieg über die Feinde erfüllt hat. Als Hintergrund dieser Szene sind in der Figur des Antichristen die römischen Kaiser und der erzwungene Kaiserkult zu denken: Der Kaiserkult galt bei den Christen in Kleinasien nicht einfach als rein politische Strategie der Kaiser, sondern sie fühlten sich zur Götzenverehrung gezwungen, was sich mit dem christlichen Glauben nicht vereinbaren lässt. Aber der Text bleibt nicht mehr in diesem bestimmten geschichtlichen Zeitraum, sondern geht in allgemeinem Sinne darüber hinaus: Er bezieht sich auf alle widergöttliche Herrschermacht.

In diesem Zusammenhang ist das endgültige Gericht in kriegerischer Darstellung nichts anderes als die Manifestation Gottes: Er ist die einzige Herrschermacht im Universum.

II. Das Kriegsmotiv: Gottes Macht und Gerechtigkeit

1. Die apokalyptischen Reiter der sieben Siegel in Offb 6,1–8

Abgesehen vom Reiter Gottes findet man noch andere Visionen, die mit Reitern in Zusammenhang stehen; nämlich bei den ersten vier Entsiegelungen in Offb 6. In Offb 6,1–8 werden die vier Reiter mit den Pferden in kräftigen Farben nacheinander dargestellt und mit Plagen in Verbindung gebracht. Für die Deutung des Reiters in Offb 19,11–16 ist diese Vision vergleichend heranzuziehen.

1.1 Die Auslegungsgeschichte der apokalyptischen Reiter

Bei der Auslegung der Vision von den apokalyptischen Reitern ziehen die Vieldeutigkeit und Unklarheit der Symbolelemente Probleme nach sich⁵²⁸. Bei den vier ersten Entsiegelungen sind die Farben der Pferde, die Ausrüstungen der Reiter und ihre konkreten Wirkungen unterschiedlich beschrieben.⁵²⁹ Seit der Kirchenvater Irenäus von Lyon den ersten Reiter aus Offb 6,2 als siegreichen Christus gedeutet hatte⁵³⁰, wird die Bedeutung dieser Vision diskutiert.⁵³¹ Der erste Reiter, dem keine bestimmte Plage zugeschrieben ist, steht im Zentrum der Diskussion und die Frage ist, ob er positiv oder negativ zu denken ist.⁵³²

1.1.1 Negative Deutung

Für eine negative Deutung stützt man sich auf zwei Schwerpunkte: Erstens wird die Übergabe des Kranzes (ἐδόθη) als *Passivum divinum* ausgelegt. Damit erlaubte Gott der widergöttlichen Macht, die Plagen in die Welt hineinzutragen, um sein Volk zu bestrafen.⁵³³ Zweitens müssen nach dieser negativen Interpretation die vier Reiter zusammen als Plageführer betrachtet werden. Denn die Reiter werden im Text zusammen mit den Plagen dargestellt und können

⁵²⁸ Vgl. FEUILLET, Cavalier, 229.

⁵²⁹ „I commentatori antichi vedevano nei sigilli i misteri di Dio, i commentatori moderni invece vi vedono delle piaghe“: BIGUZZI, Settenari, 105.

⁵³⁰ Adv. Haer. 4, 21, 3: „Ad hoc enim nascebatur Dominus, cuius typum generationis monstrabat, de quo et Iohannes in Apocalypsi ait: ‘Exivit vincens, ut vinceret’“: IRENÄUS, Adversus 4, 184.

⁵³¹ Vgl. HODGES, The Horseman, 324; RISSI, The Rider, 407.

⁵³² Vgl. BACHMANN, Reiter, 240–243; DERS, Noch ein Blick, 257f.

⁵³³ „John uses this word three times of a gracious gift of God which is in keeping with his purpose of redemption (6,11; 12,14; 19,8); but more frequently he uses it of the divine permission granted to evil powers to carry out their nefarious work – the denizens of the abyss (9,1.3.5), the monster (8,5.7), and the false prophet (13,14.15)“: CAIRD, Revelation, 81.

keineswegs ohne sie interpretiert werden.⁵³⁴ Unter diesen Voraussetzungen bezieht sich der erste Reiter nicht auf den Sieg Gottes im eschatologischen Sinne, sondern im engeren Sinne auf den Sieg des Feindes, den Gott zulässt. In dieser Deutung wird beim ersten Reiter eine Anspielung auf Christus unberücksichtigt gelassen.

1.1.1.1 Die militärische Eroberung

Um die Viererreihe der Plagen im Zusammenhang auszulegen, muss eine zeitgeschichtliche Deutung in den Blick genommen werden. Wenn man die apokalyptischen Texte der Evangelien zum Vergleich heranzieht, bedeutet eine Serie von Plagen oft das Ende der Zeiten. In Mk 13,7–13 findet sich eine Reihe von Wehen: Krieg, Erdbeben und Hungersnöte sind als Anfang der neuen Zeit genannt (vgl. Mt 13,8; Mt 24,6–8). Ferner werden Seuchen und große Zeichen vom Himmel in Lk 21,9–11 vorausgesagt. Vor allem Krieg ist ein Zeichen der Endzeit (vgl. Lk 21,9).⁵³⁵ Übereinstimmend mit diesen apokalyptischen Evangelientexten gelten die sieben Siegel⁵³⁶ als die vernichtenden Plagen, die das Zeichen der Endzeit sind und zum Ende der Welt führen.⁵³⁷ Aus diesem Grund⁵³⁸ erscheint die erste Entsiegelung in Offb 6,2 unter dem Bild des Krieges als Auftakt zu den folgenden Plagen. Dieser Deutung entspricht die Gestalt des ersten Reiters als Kriegsherr, der auf einem weißen Pferd sitzt und den Bogen in der Hand hat.⁵³⁹ In Offb 6,1–8 sind die vier Reiter als Krieg (im allgemeinen Sinne), Bürgerkrieg, Hungersnot und Tod oder Pestilenz (also als Kriegskonsequenzen) zu interpretieren.⁵⁴⁰

Über diese allgemeine Kriegserfahrung hinaus sind Hinweise auf die Zeitgeschichte zu beachten.⁵⁴¹ Zu dieser Zeit war das weiße Ross des ersten Reiters ein Symbol für die Parther

⁵³⁴ „It is evident that, in our passage, the four horsemen must be taken together. They represent war and its attendant evils – the war, strife, famine, and pestilence of the Synoptic apocalypse“: HARRINGTON, Revelation, 91. Vgl. BACHMANN, Reiter, 244; BIGUZZI, Settenari, 125f.

⁵³⁵ Vgl. WIKENHAUSER, Offenbarung, 58f.

⁵³⁶ Nach Lohmeyer entsprechen die sechs Siegel den sieben Wehen in Mk 13, von denen das dritte und siebte Wehe in der Offb zusammengefügt werden: (1) Krieg, (2) Allgemeine Kämpfe, (3) Erdbeben, (4) Hungersnot, (5) Verfolgung, (6) Verwüstung und (7) Zeichen im Himmel: Vgl. LOHMEYER, Offenbarung, 58f.

⁵³⁷ Charles bemerkt, dass die Wehen in den synoptischen Evangelien bzw. in Lk mit den Plagen der Offb vergleichbar sind: (1) Krieg, (2) Bürgerkrieg, (3) Erdbeben, (4) Hungersnöte, (5) Pestilenz, (6) Verfolgung und (7) Zeichen des Himmels und des Meeres: Vgl. CHARLES, Revelation 1, 158f.

⁵³⁸ „In the Synoptics and in the Apocalypse other signs of the End are given – indeed, the seven seals embrace the seven woes of Luke by combining two woes, earthquakes and signs in the heavens, under the sixth seal – but we are concerned here only with the woes personified by the horsemen“: CONSIDINE, The Rider, 410.

⁵³⁹ Öhler versucht die Darstellung des Reiters mit dem Bogen im archäologischen Umfeld: Vgl. ÖHLER, Die vier Reiter, 87-91.

⁵⁴⁰ Vgl. BÖCHER, Johannesapokalypse, 49f.; MÜLLER, Offenbarung, 167; WIKENHAUSER, Offenbarung, 59.

⁵⁴¹ „Da eine zeitgeschichtliche Deutung nach der vorhergegangenen Überlegung geboten erscheint, so bleiben eigentlich nur zwei Möglichkeiten der Deutung dieses als Sieger und Triumphator geschilderten Reiters, nämlich

und dessen Bogen war ein parthisches Königssymbol und die charakteristische Waffe der Parther.⁵⁴² Nach den Vertretern der negativen Deutung geht es um das Handeln Gottes durch die Parther, die Rom bedrohen.⁵⁴³ Ferner sei der diesem Reiter verliehene Kranz eine Anspielung auf den konkreten Sieg der Parther⁵⁴⁴ über die Römer 62 n. Chr.⁵⁴⁵ Der Offb ist diese Bezugnahme auf die Parther nicht fremd: Die orientalischen Völker tauchen als Instrument Gottes zur Bestrafung in Offb 9,13–19 und 16,12 auf.⁵⁴⁶ In diesem Fall ist der Sieg des ersten Reiters unmittelbar als Sieg im realen Krieg zu denken.

1.1.1.2 Das antichristliche Symbol

Diejenigen, die eine negative Deutung für richtig halten, konzentrieren sich auf die Symbole, die für die vier Reiter charakteristisch sind, sowie auf die Taten jedes Reiters. Nach Rissi sind die vier Reiter Symbole der vier Plagen, die zum Gericht Gottes in der Endzeit gehören: Der zweite Reiter sitzt auf einem feuerroten Pferd und ihm wird das Schwert für die Schlachtung gegeben. Der dritte Reiter auf dem schwarzen Pferd hat eine Waage; sie weist deutlich auf das Gericht hin. Seine Tat wird in der Aussage über das Olivenöl und den Wein deutlich.⁵⁴⁷ Der vierte Reiter auf einem fahlen Pferd ist der Tod; sein Charakteristikum ist die Pestilenz.⁵⁴⁸

In diesem Zusammenhang kann der erste Reiter in Offb 6,2 negativ gedeutet werden: Normalerweise zeigt die weiße Farbe die Gerechtigkeit im Neuen Testament, aber diese Deutung passt nicht zur negativen Interpretation, denn der Antichrist ist kaum als Gerechter anzusehen. Dieser Widerspruch könnte auf einen Pseudo-Christus hinweisen. Nach Wong ähnelt die Erscheinung des ersten Reiters der Beschreibung der Endzeit in Mt 24, 5: „Denn viele werden unter meinem Namen kommen und sagen: Ich bin der Christus! Und sie werden

entweder die Deutung auf das Römerreich oder die auf das Partherreich. Wenn man, was zunächst geboten ist, den Zukunftscharakter der Weissagung zu wahren sucht, so liegt die Beziehung auf das Partherreich näher. Auf das Römerreich bezogen, wäre die Weissagung völlig ein vaticinium ex eventu“: BOUSSET, Offenbarung, 266.

⁵⁴² Boring notiert, dass sich die parthischen Bogenschützen auf den Rossen nur im 1. Jh. finden können: Vgl. BORING, Revelation, 122; CHARLES, Revelation 1, 160; LOHMEYER, Offenbarung, 60; WITHERINGTON, Revelation, 133.

⁵⁴³ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 167.

⁵⁴⁴ „Der Apokalyptiker aber weissagt wirklich von einer zukünftigen sieghaften Ausdehnung des Partherreiches und sah in dieser noch zu erwartenden Tatsache das erste Vorzeichen vom Ende“: BOUSSET, Offenbarung, 266.

⁵⁴⁵ Vgl. LOHSE, Offenbarung, 48; ROLOFF, Offenbarung, 80-81; WONG, The First Horseman, 213.

⁵⁴⁶ „Die Bezugnahme auf die Parther, die Johannes auch sonst kennt (9,13ff; 16,12), erklärt, warum sich mit dem Auftreten des ersten Reiters keine spezielle Plage verbindet und nur seine äußere Erscheinung und sein siegreiches Vordringen Berücksichtigung finden“: MÜLLER, Offenbarung, 167.

⁵⁴⁷ Vgl. RISSI, The Rider, 408-410.

⁵⁴⁸ Rissi notiert, dass der Tod (θάνατος) in der LXX oft Pestilenz bedeutet: Vgl. RISSI, The Rider, 410, Anm. 17. Ähnlich zeigt Prigent, dass das Griechische θάνατος entweder den Tod oder die Pestilenz ausdrückt. Denn im Alten Testament wird mit Tod (θάνατος) das Hebräische מוֹת und מָוֶת, das Pestilenz bedeutet, übersetzt: Vgl. PRIGENT, Apocalypse, 271.

viele irreführen.“ Demgemäß muss nach Wong der Antichrist der Gestalt Christi ähnlich sein. Deswegen schildert der Seher den Antichristen mit dem Bild des Reiters in Offb 6,2, um ihm den Reiter Gottes, Christus, in Offb 19,11 gegenüberzustellen.⁵⁴⁹ Dass die Übergabe des Kranzes im *Passivum divinum* beschrieben wird, weist ebenfalls auf den Antichristen (Offb 13,5.7.14.15) oder die bösen Mächte (Offb 6,4.8; 9,1.3.5.) hin, da sie von Gott die Erlaubnis erhalten, die Plagen über die Welt zu bringen.⁵⁵⁰

In Hinsicht auf die apokalyptische Evangeliumspassage in Mk 13,7 kann man nach Hodges sagen, dass der erste Reiter die nachfolgenden Plagen einführt. Nach dieser Deutung nimmt er den Bogen in die Hand, der im Alten Testament an einigen Stellen eine Waffe Gottes ist (Hab 3,9; vgl. Ps 38,3).⁵⁵¹ Zudem vermutet Rissi, dass der erste Reiter in Offb 6,2 als Gog interpretiert werden kann: In Ez 39,3 findet sich eine Weissagung für die Niederlage des Feindes, dem der Bogen und die Pfeile aus seinen Händen entfallen werden.⁵⁵² Aus diesem Grund sei der erste Reiter der Feind Gottes und er steht als Antichrist in Offb 19,19–21⁵⁵³ im Gegensatz zum Reiter.⁵⁵⁴

Ferner vermutet Kerkeslager bei dem Bogenbild einen Einfluss aus der griechisch-römischen Mythologie. Er versteht den Bogen als das Symbol Apollons, dessen Name in der Offb im Zusammenhang mit der Plage der Heuschrecken genannt wird (Offb 9,11). Ihm zufolge beeinflusste das Orakel Apollons die christlichen Gemeinden in Kleinasien durch mythologische Vorstellungen und Motive. In der griechisch-römischen Zeit wurde Apollo mit dem Kranz und dem Bogen dargestellt und der Seher benutzte dieses Motiv für den falschen Propheten, weil Apollon der Gott der Weissagung war. Darin bestand eine Spannung zwischen der paganen und christlichen Tradition der Weissagung. Wahrscheinlich symbolisierte der Seher nach Kerkeslager Apollon durch den Bogen und er stellt den ersten Reiter in Offb 6,2 dem Schwert tragenden Christus-Reiter in Offb 19,15 gegenüber. Unter dieser Annahme erscheint der erste Reiter als der falsche Prophet aus der paganen Welt.⁵⁵⁵

⁵⁴⁹ Vgl. WONG, *The First Horseman*, 222f.

⁵⁵⁰ Vgl. GIESEN, *Dienst*, 103; WONG, *The First Horseman*, 224.

⁵⁵¹ Vgl. HODGES, *The Horseman*, 333f.

⁵⁵² Vgl. RISSI, *The Rider*, 414-416; WONG, *The First Horseman*, 224.

⁵⁵³ Wong definiert den ersten Reiter als Antichrist oder gegengöttliche Gestalt (vgl. Offb 17,9–13). Der erste Reiter ist ein Gegenbild zum Reiter in Offb 19,11–16; Vgl. WONG, *The First Horseman*, 225f.

⁵⁵⁴ Nach der Auslegung der sieben Siegel nimmt Vos den ersten Reiter als Pseudo-Messias an: Vgl. VOS, *Synoptic*, 187.

⁵⁵⁵ Vgl. KERKESLAGER, *Apollo*, 118-120.

1.1.2 Positive Deutung

Eine positive Deutung des ersten Reiters beruht auf dem Kontext der Thronszene in der Offb.⁵⁵⁶ Daraus geht hervor, dass alle Entsiegelungen in Offb 6 auf das eschatologische Gericht hindeuten.⁵⁵⁷ Dem visionären Hauptteil des Buches (Offb 4,1–22,5) entsprechend, stehen die sieben Entsiegelungen am Anfang dieses Vorgangs und sie dauern bis zum endgültigen Gericht Gottes gegen die Feinde bei der Wiederkunft Christi an.⁵⁵⁸ In diesem Zusammenhang sind der erste Reiter aus Offb 6 und der Reiter Gottes in Offb 19,11–16 in derselben Weise, insbesondere in ihrer weißen Farbe, geschildert und ihr Charakter weist in gleicher Weise auf den Sieg hin.⁵⁵⁹

1.1.2.1 Der erste Reiter als Christus

In der positiven Deutung gilt der erste Reiter in Offb 6,2 als Christus, der in Offb 19,11–16 als Lamm identifiziert wird. Aufgrund der Ähnlichkeit der Gestalt und der verwendeten Vokabeln lassen sich die Reiter miteinander verknüpfen, und zwar durch die weiße Farbe des Pferdes, die Übergabe des Kranzes und den Sieg als Ziel.⁵⁶⁰ Der erste Reiter erscheint als Triumphator gegen die widergöttliche Macht. Das weiße Pferd und der Kranz erweisen seinen siegreichen Charakter.⁵⁶¹ Die folgenden Plagen weisen auf eine allgemeine Vernichtung und den Triumph des Reiters hin.⁵⁶²

Abgesehen von der Ähnlichkeit der beiden Reiter finden sich jedoch einige Unterschiede in der Beschreibung⁵⁶³: Der Reiter in Offb 19,11–16 hat viele Diademe auf seinem Kopf und ein scharfes Schwert, das seinem Namen und seiner Funktion als Herrscher im Gericht Gottes

⁵⁵⁶ Herzer bemerkt, dass die Himmelsöffnung in Offb 19,11 auf Offb 4,1, wo der Seher die geöffnete Tür im Himmel sah, zurückverweist. Dieser Hinweis ist ein direktes Signal, das das Ende der Plagen anzeigt: Vgl. HERZER, Der apokalyptische Reiter, 239; LAMBRECHT, Opening, 359.

⁵⁵⁷ „The role of the seven seals in the throne vision of Rev 5 supports our identifying every seal with the judgment of the day of the Lord, since the opening of the seals appears to be a sequence of performatory, rather than revelatory, acts“: POIRIER, A Response, 258.

⁵⁵⁸ Vgl. HERZER, Der apokalyptische Reiter, 236.

⁵⁵⁹ Nach Michaelis ist Weiß eine himmlische Farbe; in der Offb spielt es eine wichtige Rolle, um die Herrlichkeit (δόξα), die in Joh und Paulus relevant ist, zu symbolisieren: Vgl. MICHAELIS, λευκός, 248, 256.

⁵⁶⁰ Vgl. GIESEN, Dienst, 104; WONG, The First Horseman, 214f.

⁵⁶¹ Vgl. HERZER, Der apokalyptische Reiter, 238f.

⁵⁶² Vgl. SICKENBERGER, Erklärung, 80.

⁵⁶³ Slater unterscheidet in Bezug auf den symbolischen Aspekt zwischen den Reitern (Offb 6,1–8) und dem Reiter Gottes (Offb 19,11–16). „The rider is not the primary symbol in Rev 6,2. The primary symbol in each of the first four seals is the horse and its color, not the rider. The rider is, at best, a secondary symbol. Each horse has a different color and brings a different aspect of the message with the breaking of the first four seals. In contrast, in 19,11–21 the rider on the white horse is the primary symbol; he and not the horse receives symbolic names and represents God in human history“: SLATER, Christ, 175.

entspricht, während der erste Reiter in Offb 6,2 einen Kranz und einen Bogen trägt. Abgesehen von den Unterschieden der Beschreibung findet sich ein Interpretationsproblem: Durch Christus, das Lamm, werden die Siegel geöffnet, aber derselbe Christus erscheint als der erste Reiter wieder im Text.⁵⁶⁴ Um dieses Problem zu lösen, nimmt Hodges Ps 45 als Hintergrund dieser Vision an.⁵⁶⁵ In dieser Deutung kann der erste Reiter nicht mit dem Reiter Gottes identifiziert werden⁵⁶⁶, sondern ist ein Bild, das die Verzückung der Kirche angesichts der Erscheinung des Lammes (Offb 19,1–10) ausdrückt.⁵⁶⁷

1.1.2.2 Die Verkündigung des siegreichen Evangeliums

Noch eine positive Deutung könnte man in Verbindung mit der Aussage Mk 13,10 als Verheißung erkennen: „Und allen Nationen muss das Evangelium vorher verkündet werden.“ Aufgrund der Ähnlichkeit des ersten Reiters und des Reiters Gottes weist der Name „das Wort Gottes“ in Offb 19,13 auf die Verkündigung des siegreichen Evangeliums hin. Dementsprechend wird der erste Reiter mit dem Siegeskranz und seinem Ziel beschrieben.⁵⁶⁸ Considine unterscheidet den ersten Reiter von den anderen, die die Plagen heraufführen, und interpretiert ihn als die Verkündigung des Evangeliums: Die Übergabe des Kranzes und des Bogens, der auf die Parther hindeutet, müssten in Bezug auf die weiße Farbe des Pferdes (λευκός) und die Aussage des Siegens (νικῶν) interpretiert werden. Wenn diese Botschaft von den Nationen abgelehnt werde, begannen die Plagen in der Folge.⁵⁶⁹ In diesem Zusammenhang habe die Vision des ersten Reiters einen vorbereitenden Charakter in der ganzen folgenden Vision der Plagen.⁵⁷⁰

⁵⁶⁴ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 393f.; BOUSSET, Offenbarung, 265.

⁵⁶⁵ Vgl. HODGES, The Horseman, 326f.; WONG, The First Horseman, 219.

⁵⁶⁶ Im Vergleich zu Ps 45 erläutert Wong in drei Punkten, warum der erste Reiter nicht Christus sein kann. „(a) It is difficult to conceive of Christ coming in response to the call of one of the four living creatures, since He has just received their worship (5,8). (b) The parallelism with the other three horses, which are nondivine instruments of destruction, makes the first rider's identification with Christ improbable. (c) Christ opens the seal in heaven so that this horseman is allowed to ride forth on earth. This negates the possibility of His also being the rider revealed by breaking that seal“: WONG, The First Horseman, 219.

⁵⁶⁷ Nach Hodges ist die Deutung des ersten Reiters dem Leser erst verständlich, nachdem ihm die Kirche als Braut des Lammes enthüllt worden ist (vgl. Offb 19,7–8). Aus diesem Grund findet sich das Wort „Kirche“ in der Offb überhaupt nicht, und zwischen Offb 3 und 19 gibt es auch keine Anspielung auf sie. Dadurch habe der Seher die Struktur dramatisch gestalten und den siegreichen Reiter Gottes in Offb 19 betonen wollen (vgl. Kol 3,4): Vgl. HODGES, The Horseman, 332f.

⁵⁶⁸ Wong bietet eine detaillierte Erklärung an: Vgl. WONG, The First Horseman, 220–222.

⁵⁶⁹ Considine legt eine neue Auslegung vor. Seiner Meinung nach hat der Seher die Vision der vier Reiter aus der jüdischen Tradition aufgenommen, aber er hat sie in der christlichen Tradition interpretiert: Vgl. CONSIDINE, The Rider, 419f.

⁵⁷⁰ „He is introduced in this series, which is a preparatory vision of things that will precede the End, because Christ or the grace of the Gospel, in the revelation of John, is riding before and with the plagues“: CONSIDINE, The Rider, 421.

Auch Satake versucht, den ersten Reiter positiv auszulegen. Seiner Meinung nach findet sich keine dem Bogen entsprechende Aussage in v. 8c, wo die Vision der Viererreihe zusammengefasst wird, sondern der Bogen wird durch die wilden Tiere ersetzt. Mit dieser Besonderheit des ersten Reiters und mit Bezugnahme auf die jüdische Apokalyptik, in der sich der Sieg der Glaubenden gemeinsam mit der Niederschlagung der Feinde findet, ist nach Satake beim ersten Reiter an die treuen Glaubenden, die unter der Verfolgung der Feinde Gottes leiden, zu denken.⁵⁷¹

1.2 Schwerpunkte der Interpretation

Das Fehlen prägnanter Parallelen und Symbole verkompliziert die Interpretation. Zu einer positiven oder negativen Deutung der Reiter dienen die gleichen Symbole, aber sie werden in unterschiedlichen Richtungen interpretiert. Dabei deuten die Übergabe des Kranzes im *Passivum divinum* und der Bogen des ersten Reiters auf eine negative Interpretation, die der gesamten Viererreihe entspricht.⁵⁷² Die Gestalt mit dem Kranz und die weiße Farbe des ersten Pferdes stimmen dagegen mit einer positiven Deutung der ersten Entsiegelung überein.⁵⁷³

1.2.1 Der Zusammenhang bei der Viererreihe der Reiter

Die Plagen, die nach dem ersten Reiter ausbrechen, haben offensichtlich verheerende Folgen. Umstritten ist jedoch, ob der erste Reiter als negatives Bild mit den anderen Reitern zusammenhängt, weil die Beschreibung seiner Gestalt und Funktion eher auf eine positive Deutung hinweist.⁵⁷⁴ In diesem Sinne ist der erste Reiter die Schlüsselfigur eines richtigen Visionsverständnisses.⁵⁷⁵

Einige Exegeten konzentrieren sich auf die Sonderstellung des ersten Reiters als positives Symbol gegenüber den anderen. Sie behaupten, dass man eine starke Zäsur zwischen dem ersten und dem zweiten Reiter erkennen kann.⁵⁷⁶ Bachmann bemüht die Semantik, um eine philologische Zäsur zu finden. Zuerst lenkt er seine Aufmerksamkeit auf die Redewendung, die in der Offb für den Visionsanfang relevant ist: καὶ εἶδον, καὶ ἰδοῦ. Diese Redewendung

⁵⁷¹ Vgl. SATAKE, Kirche, 336f.

⁵⁷² Vgl. BIGUZZI, Settenari, 126f.

⁵⁷³ Vgl. TAEGER, Hell oder dunkel, 373.

⁵⁷⁴ Jeremias nimmt das Bild der Plagen als die messianischen Wehezeiten an, aber er sieht die Besonderheit des ersten Reiters im Vergleich zu den anderen: Vgl. JEREMIAS, Das Alte Testament, 264f.

⁵⁷⁵ Vgl. BIGUZZI, Settenari, 124f.

⁵⁷⁶ Vgl. HERZER, Der apokalyptische Reiter, 238f.

wird für die Erscheinung des ersten (v. 2), des dritten (v. 5) und des vierten Reiters (v. 8) gleichartig verwendet⁵⁷⁷: καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος + Farbe. Aber bei dem zweiten Reiter fehlt diese Form und wird durch ἄλλος ersetzt.⁵⁷⁸ Es findet sich in der Offb kein Beleg für ἕτερος, das normalerweise im Neuen Testament als Synonym verwendet wird.⁵⁷⁹ Das Adjektiv ἄλλος⁵⁸⁰ wird im Werk für eine Gegenüberstellung gebraucht; ähnlich wie das Adjektiv ἕτερος.⁵⁸¹ Zum Beispiel bezieht sich „ein großes Zeichen im Himmel“ in Offb 12,1 auf eine Frau. Aber in Offb 12,3 tritt „ein anderes Zeichen im Himmel“ mit dem feuerroten Drachen⁵⁸², der im Gegensatz zur hell leuchtenden Frau steht, in Erscheinung.⁵⁸³ Hier wird die feuerrote Farbe des Drachens (dieselbe Farbe hat auch der zweite Reiter) der Frau (mit der Farbe des ersten Reiters) als Symbol gegenübergestellt.⁵⁸⁴ Mit der gleichen Zuordnung der Wörter im Satz werden diese beiden Figuren durch das Adjektiv ἄλλος gegenübergestellt.⁵⁸⁵

Ferner liegt dieser Kontrast auch bei der Wolkenszene in Offb 14,14–20 vor.⁵⁸⁶ Zwei Engel aus dem Tempel werden mit der Sichel zur Ernte als Gerichtsaktion dargestellt, aber ihre Funktionen sind unterschiedlich⁵⁸⁷: Einerseits ruft ein Engel (Offb 14,15) die Ernte der Endzeit im positiven Sinne aus, andererseits fordert ein weiterer Engel (Offb 14,18) den Menschensohn auf, die Traubenernte des Zornes Gottes zu vollziehen. Nach Bachmann wird die Struktur der Wolkenvision und der Vision der Entsiegelung (Offb 6,2–8) von der positiven und negativen Deutungsvariante sehr ähnlich gesehen.⁵⁸⁸ Nicht nur das Adjektiv ἄλλος zeigt den Kontrast, sondern auch die Reiter stilisieren sich unterschiedlich: (1) Der Reiter steht in Offb 6,2.5 im Nominativ (ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτόν). Demgegenüber ist die Beschreibung zum zweiten Reiter hin mit dem Dativ in Offb 6,4 (τῷ καθημένῳ ἐπ’ αὐτόν) verändert. (2) Dazu werden der erste, zweite und vierte Reiter mit einem Finalsatz (v. 2 und 4) oder einem Infinitiv (v. 8) eingeführt, um ihre Aufgabe zu betonen. In diesem Zusammenhang fehlt das Element „(1)“ dem zweiten und vierten Reiter, sowie das Element „(2)“ dem dritten Reiter.

⁵⁷⁷ Nach Maier weist diese Redewendung auf eine größere Einheit (Offb 4–6) hin. Denn καὶ εἶδον findet sich auch in Offb 5,1.6.11: Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 318.

⁵⁷⁸ Vgl. BACHMANN, Reiter, 246f.; HERZER, Der apokalyptische Reiter, 239.

⁵⁷⁹ Diese Tendenz ist auch in Mk (mit Ausnahme in Mk 16,12) und in Joh (mit Ausnahme in Joh 19,37) vorhanden: Vgl. HAACKER, ἕτερος, 165; WEISS, ἄλλος, 152f.

⁵⁸⁰ Offb 2,24; 6,4; 7,2; 8,3; 10,1; 12,3; 13,11; 14,6.8.9.15.17.18; 15,1 17,10; 18,1.4; 20,12.

⁵⁸¹ Das Adjektiv ἄλλος (ein anderer) unterscheidet sich von ἕτερος (ein andersartiger). Aber gelegentlich werden sie als Synonyme verwendet: Vgl. GUNDRY, Angelomorphic, 668f.

⁵⁸² In der Offb findet sich das Feuerrot (πυρρός) nur zweimal in Offb 6,4 und 12,3.

⁵⁸³ Vgl. BIGUZZI, Settenari, 126f.

⁵⁸⁴ Vgl. BACHMANN, Reiter, 247; DERS., Noch ein Blick, 263.

⁵⁸⁵ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 682.

⁵⁸⁶ „Die Wolke wird eingeführt wie ein Reittier; die Art der Einführung ist wörtlich gleich der Einführung der apokalyptischen Reiter 6,1ff, desgleichen der des Reiters 19,11“: KRAFT, Offenbarung, 197.

⁵⁸⁷ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 269.

⁵⁸⁸ Vgl. BACHMANN, Reiter, 247f.; SCHAIK, Apk 14, 222–225.

Nach Bachmann bedeutet das fehlende bzw. absichtlich modifizierte Element, dass der erste Reiter nicht nur dem zweiten Reiter, sondern auch den anderen gegenübergestellt wird.⁵⁸⁹

Seine philologische Analyse ist sehr ausführlich, aber sie ist nötig, um den Kontext der ganzen Vision zu überblicken.⁵⁹⁰ Gegen Bachmann führt Poitier die Meinung an, dass nicht nur der erste, sondern auch die anderen Reiter als positiv gelten können, damit die Einheit der Siegelvisionen gewahrt bleibe.⁵⁹¹ In der Komposition⁵⁹² beziehen sich nach Poitier die ersten sechs Entsiegelungen auf das Lamm und das Buch (Offb 5,1) und im Rahmen der Thronszene konstruieren sie eine große Einheit bis Offb 6,16–17, wo das Lamm wieder auftaucht und dessen Gericht zum Ausdruck kommt.⁵⁹³ Dementsprechend laufen die ersten sechs Entsiegelungen auf das Gericht des Lammes hinaus und in allen vier Reiter-Visionen ist vom Handeln Gottes die Rede.⁵⁹⁴

Abgesehen vom Kontext kann das von Bachmann ausgegangene Argument für ἄλλος auch, wie folgt, bezweifelt werden⁵⁹⁵: Zuerst versinnbildlicht die feuerrote Farbe, die dem zweiten Reiter und dem Drachen (Offb 12,3) gemeinsam ist⁵⁹⁶, im apokalyptischen Text nicht immer widergöttliche Macht (vgl. Sach 1,8; 6,2). Im Fall des zweiten Reiters symbolisiert das Feuerrot eine Funktion, die ein blutiges Szenario andeutet.⁵⁹⁷ In Offb 14,14–20 bedeutet ἄλλος ἄγγελος nicht einen andersartigen Engel, sondern eine Sequenz von Engelsenerscheinungen und das Adjektiv ἄλλος wird gleichbleibend für mehrere Engel gebraucht.⁵⁹⁸ Denn ἄλλος und ἕτερος dürfen im postklassischen Sprachgebrauch ohne großen Unterschied miteinander

⁵⁸⁹ Vgl. BACHMANN, Reiter, 248–250; DERS., Noch ein Blick, 262.

⁵⁹⁰ „Nun ist aber kein Zweifel, dass die Reiter insgesamt eine Serie von Plagen darstellen; es ist eine ästhetische Sünde, wenn man den Logos mit einer Plage aus einer Plagenreihe gleichsetzt. Das heißt, den Wald nicht vor Bäumen sehen. Wir werden sehen, dass der erste Reiter nicht aus der Reihe der andern entfernt werden kann, wenn das ganze Bild seinen Sinn behalten soll“: KRAFT, Offenbarung, 114.

⁵⁹¹ Vgl. POIRIER, A Response, 258.

⁵⁹² Nach Taeger ist Offb 6,2 (ἵππος λευκός... ἐξῆλθεν) und 6,4 (ἐξῆλθεν ἄλλος ἵππος πυρρόος) in chiasmischer Struktur mit invertierter Wortstellung formuliert (Vgl. Offb 12,1.3). Aus diesem Grund müssen die vier Reiter zusammen interpretiert werden. Aber hier scheint der Nachweis der chiasmischen Struktur spärlich: Vgl. TAEGER, Hell oder dunkel, 376.

⁵⁹³ Vgl. BORNKAMM, Komposition, 218f.

⁵⁹⁴ „Contrary to Bachmann’s argument, the first horseman is not necessarily positive in his person, so to speak, but rather is leant his positivity by his (possibly unwitting) service to God. In fact, this is the case with all four of the horsemen in Rev 6,1–8, and Bachmann’s tactic of separating the first horseman from the other three, for the sake of viewing him positively, originates in an unwarranted search for figures who are only positive or negative in an absolute sense. *Functionally* positive figures are commonplace in biblical prophecy, and they have been allowed too little say in scholarly interpretations of apocalyptic texts“: POIRIER, A Response, 259. Vgl. HARRINGTON, Revelation, 91.

⁵⁹⁵ Vgl. TAEGER, Hell oder dunkel, 375.

⁵⁹⁶ Bachmann betont in seinem späteren Artikel, dass der Farbkontrast zwischen Weiß und Rot relevant ist. „Die chiasmische Struktur (...) lässt zusammen mit dem Adjektiv ἄλλος und der Farbgebung kaum einen Zweifel daran, dass das rote Pferd (...) vom weißen deutlich abgehoben werden soll“: BACHMANN, Noch ein Blick, 263.

⁵⁹⁷ Vgl. GIESEN, Dienst, 111; VOS, Synoptic, 182.

⁵⁹⁸ Vgl. HOLTZ, Christologie, 130; MÜLLER, Messias, 195.

vertauscht werden.⁵⁹⁹

1.2.2 Funktionelle Rolle der weißen Farbe

In der Vision der vier Reiter scheint der Farbunterschied deutlich.⁶⁰⁰ Bei den anderen drei Reitern wird durch die Farbe auf eine bestimmte Wirkung hingewiesen, aber diese fehlt dem ersten Reiter, der auf einem weißen Pferd sitzt. Auf den ersten Blick erscheint die weiße Farbe als Symbol der Reinheit oder der Pracht des Wesens in der Offb.⁶⁰¹ Das Adjektiv λευκός gilt als Zeichen für die himmlischen Wesen, bzw. die übernatürliche Macht.

Auffällig ist die weiße Farbe des ersten Pferdes, das durch die Donnerstimme⁶⁰² eines der vier Wesen mit dem Imperativ ἔρχου⁶⁰³ eingeführt wird.⁶⁰⁴ Mit diesem Befehl assoziiert man die Thronszene des Lammes in 4,5–11.⁶⁰⁵ Im Allgemeinen gilt die strahlend weiße Farbe⁶⁰⁶ als himmlisches Symbol⁶⁰⁷ (vgl. Offb 7,14; 14,14; 19,11.14; 20,11; 1Hen 90,32⁶⁰⁸).

An zwei Stellen erscheint das weiße Pferd (Offb 6,2; 19,11), ein Symbol, das im

⁵⁹⁹ Vgl. HAACKER, ἕτερος, 165.

⁶⁰⁰ „Die Wortfolge καὶ εἶδον [*kai eidon*] (und ich sah) – ἤκουσα [*ekusa*] (da hörte ich) bedeutet eine Abfolge der Erlebnisse: Zuerst sieht Johannes die Siegelöffnung durch das Lamm, danach erst hört er eines der vier Wesen sprechen“: MAIER, Offenbarung 1–11, 319.

⁶⁰¹ Vgl. BÜHNER, λευκός, 865f.

⁶⁰² Offb 6,1; 14,2; 19,6. Merkwürdig ist auch der Ausdruck „mit lauter Stimme“ (ἐν φωνῇ μεγάλῃ) der Engel in Offb 5,2; 8,13 (von einem Adler); 14,7.9.15; 18,2; 19,17. Nach Giesen zeigt die Donnerstimme in der Offb an, was für die Christen besonders wichtig ist (vgl. Offb 14,9–11): Vgl. GIESEN, Dienst, 106f.; BACHMANN, Noch ein Blick, 263f.; BEALE, Revelation, 374.

⁶⁰³ Diesen Imperativ verknüpft Resseguie mit der neuen Schöpfung Gottes in der Offb. Nach ihm findet sich dieser Imperativ nur in der Vision der vier Reiter (Offb 6,1.3.5.7) und am Ende des Buches (Offb 22,17.20), wo von dem Wiederkommen Christi die Rede ist. Mit diesem Imperativ werden Himmel und Erde miteinander assoziiert: Vgl. RASSEGUIE, Revelation unsealed, 146f. Swete bemerkt, dass das Verb ἔρχομαι oft für das Kommen Christi in der Offb zum Ausdruck kommt (Offb 1,4.7.8; 2,5.16; 3,11; 4,8; 16,15; 22,7.12.17.20): Vgl. SWETE, Apocalypse, 85; PRIGENT, Apocalypse, 264.

⁶⁰⁴ In diesem Ausdruck zeigt sich nach Aune das übernatürliche Wesen. Im Alten Testament findet sich der Donner manchmal in Bezug auf die Theophanie (2Sam 22,14; Ijob 37,2–5; Ps 18,13; 29,3–9; Jes 29,6; 30,30–31; Jer 25,30; Am 1,2): Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 392f.

⁶⁰⁵ Vgl. BEALE, Revelation, 374; KRAFT, Offenbarung, 114.

⁶⁰⁶ Feuillet bemerkt, dass die weiße Farbe im Alten und Neuen Testament ein Zeichen besonderer Würde ist. Oft bezieht sie sich auf das Wohl (Ijob 19,9; Jer 13,18; Klgl 5,16; Ps 24,24; Weish 4,9), auf die Fürsten und Priester (2Sam 12,30; Est 13,15; Sir 40,4; 45,12; Sach 6,11.14) und auf den Triumph (1Thess 2,19; 1Kor 9,25; Phil 4,1; 2 Tim 4,8; Jak 1,12; 1Petr 5,14): Vgl. FEUILLET, Cavalier, 239f.

⁶⁰⁷ „Wurde es schon in den Evangelien zumeist für das weiße Gewand verwendet, das die Zugehörigkeit zur himmlischen Welt anzeigt, so gilt dies auch für die Apokalypse: die weißen Kleider sind Kennzeichen der Geretteten, weiß ist die Wolke des Menschensohnes, weiß sind die Pferde des Christus und seines Gefolges und weiß ist der Thron Gottes“: HERZER, Der apokalyptische Reiter, 240. „Im übrigen liegt es auf der Linie des Festgestellten, wenn in der mittelalterlichen Auslegung von Apk 6,2 verschiedentlich die weiße Farbe mit der Taufe verbunden und Christus als sessor des ersten Pferdes charakterisiert werden kann“: BACHMANN, Die apokalyptischen Reiter, 41. Vgl. ELLUL, Apokalypse, 142.

⁶⁰⁸ Nach Bachmann ist 1Hen 87–89 mit der Vision der vier Reiter vergleichbar. Die weiße Farbe eines himmlischen Wesens und die vierzähligen Wesen tauchen ähnlich in 1Hen 87,2 auf: Vgl. BACHMANN, Noch ein Blick, 268.

eschatologischen Sinne auf die positive Wirkung Gottes hinweist. Alle Farben weisen auf die Funktion der Reiter hin, die gleich danach beschrieben werden.⁶⁰⁹ Insbesondere hebt die weiße Farbe des ersten Pferdes die Heilsfunktion des Reiters nach dem Sieg hervor, ohne die Nennung von Plagen.⁶¹⁰

Mit der symbolischen Farbe, die mit der Donnerstimme (Offb 6,1) und der stereotypen Redewendung καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ zusammen formuliert wird, lenkt der Seher die Aufmerksamkeit der Leser auf die folgenden Ereignisse. Aber nicht nur die weiße Farbe des ersten Pferdes, sondern auch die Ausrüstung des ersten Reiters deutet seine positive Funktion an.

1.2.3 Der Bogen als Symbol für den Schutz

Vor allem der Bogen, den der erste Reiter trägt, macht große Schwierigkeiten bei der Interpretation.⁶¹¹ Er stellt ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament dar. Im Vergleich zum Reiter Gottes in Offb 19,15, wo das Schwert die einzige Waffe ist, steht hier der Bogen als Kontrast. Darum neigen einige Exegeten dazu, den Bogen als zeitgeschichtliches Symbol für die Parther zu verstehen, die in der Antike als Bogenschützen charakterisiert wurden.⁶¹²

In Ägypten wurde der Bogen als ein Instrument der Jagd benutzt und findet sich später auch als Symbol für den Krieg. In der Jagd und im Krieg wurde der Bogen als Waffe verwendet. Auf den ägyptischen Skarabäen waren Bogen und Pfeil in den Händen des thronenden Königs ein eindeutiges Macht- und Herrschaftssymbol.⁶¹³ Unter dem ägyptischen Einfluss bezieht sich der Bogen im Alten Testament auf die Stärke der Armee (vgl. Jer 49,35)⁶¹⁴ und auf die Herrschaft über das Land (2Kön 13,15–17; vgl. Jos 24,12; 2Sam 22,35; Sach 10,4).⁶¹⁵ Aus diesem Grund spielt der Seher in der Offb mit dem Bogen nicht unbedingt auf einen wirklichen Krieg und auf die Parther an.⁶¹⁶

⁶⁰⁹ Poirier betont gegen Bachmann, dass die weiße Farbe selbst nicht auf himmlische Dinge im absoluten Sinne hinweist, sondern „a functionally positive element in the narrative“ ist: POIRIER, A Response, 259.

⁶¹⁰ „Das weiße Pferd ist dann im Sinne von Sach 1,8ff; 6,1ff zu verstehen: Es symbolisiert den göttlichen Auftrag, den Weltoberern freie Bahn zu geben, und symbolisiert zugleich deren Sieg“: MAIER, Offenbarung 1–11, 321.

⁶¹¹ Vgl. RISSI, The Rider, 415.

⁶¹² Vgl. II.1.1.1.1.

⁶¹³ Keel stellt das Bogensymbol in Ägypten umfangreich dar: Vgl. KEEL, Der Bogen, 141-167.

⁶¹⁴ Vgl. 1Chr 12,2; 2Chr 17,17; Jes 5,28; 21,15; Sach 9,10.13; Ps 11,2; 78,9; Klgl 2,4; 3,12.

⁶¹⁵ In Gen 9,13.14.16 und Ez 1,28 findet sich der Regenbogen als „der Bogen in den Wolken“ nach der Sintflut. Zu diskutieren ist, ob der metaphorische Gebrauch des Regenbogens dieselbe Bedeutung wie der Kriegsbogen, der ursprünglich auf die Jagd verweist, hat. Nach Kronholm sollen die beiden Verwendungen im Alten Testament getrennt werden: Vgl. KRONHOLM, קֶשֶׁת, 221-223.

⁶¹⁶ Vgl. GIESEN, Dienst, 274.

Im Gegensatz dazu gilt der zerbrochene Bogen als Metaphorik für Unterwerfung.⁶¹⁷ In der Stelle Ez 39,3–4⁶¹⁸, die als Hintergrund des ersten Reiters in der Offb gilt, findet Rissi die Aussage über den zerbrochenen Bogen, die sich auf den Feind Gottes bezieht: Hier verspricht Gott die Niederlage des Volkes von Gog.⁶¹⁹ Dieselbe Bedeutung findet sich auch bezüglich Elam (Jer 49,35) und Babylon (Jer 51,56) und der zerbrochene Bogen wird als Ergebnis des Zornes Gottes beschrieben. Nicht nur im Hinblick auf die heidnischen Völker (vgl. Ps 46,10; 76,4), sondern auch bezüglich Israels wird der zerbrochene Bogen verwendet (Hos 1,5)⁶²⁰: Einerseits symbolisiert der zerbrochene Bogen der Feinde die Bewahrung Israels und die Herrschaft Gottes über die ganze Welt, andererseits die Strafe für den Abfall Israels von Gott.⁶²¹ Aber im Allgemeinen bezeichnet das Symbol von Bogen und Schwert die generelle Waffengewalt im Alten Testament.⁶²² Die Feinde Gottes benutzen nicht nur den Bogen, sondern auch das Schwert zur Gewaltausübung: In Ps 37,14–15 stellt sich Gott gegen die Gottlosen, die das Schwert und den Bogen für ihre Kraft und ihren Schutz halten, aber sie werden von Gott unterworfen. Das Alte Testament demonstriert mit dem zerbrochenen Bogen, dass die menschliche Kraft vor Gott keinen Bestand hat.⁶²³ In diesem Zusammenhang ist die Metapher des Bogens im Alten Testament nichts anderes als die Betonung der Herrschaft und der Allmacht Gottes.⁶²⁴ Doch im Alten Testament ist der Bogen nicht immer feindlich zu denken und Gott selbst trägt ihn: In Dtn 32,23; Ijob 6,4; Hab 3,9 tritt er als Bogenschütze auf.

Im Hinblick auf den Bogen⁶²⁵ hat der erste Reiter in Offb 6,2 nicht unbedingt einen negativen Sinn und der Bogen ist die Metapher für das Heilshandeln Gottes, wie schon im Alten Testament (Jes 41,2; Klg 2,4). In der Vision verweist der Bogen also nicht auf eine widergöttliche Macht, sondern er ist das Symbol der Gerechtigkeit Gottes zugunsten der treuen Christen (vgl. Offb 6,10).⁶²⁶

⁶¹⁷ Vgl. 1Sam 2,4; Hos 1,5; Jer 49,35 (LXX 25,15); 51,56 (LXX 28,56); Ps 37,14–15; Jes 21,17.

⁶¹⁸ Taeger betrachtet die Pfeile in diesen Versen und vermutet, dass der erste Reiter nur den Bogen ohne Pfeile in die Hand nimmt. Damit meint er, dass die Annahme von Rissi, in der der Bogen als ein starkes Zeichen für das Antichristmotiv gilt, falsch sei: Vgl. TAEGER, *Hell oder dunkel*, 372f.

⁶¹⁹ Vgl. RISSI, *The Rider*, 415f.; WONG, *The First Horseman*, 224.

⁶²⁰ Vgl. BROWN, *Archery*, 38; HOFFNER, *יָחַד*, 133; KEEL, *Der Bogen*, 172f.

⁶²¹ Vgl. BROWN, *Archery*, 39.

⁶²² Vgl. Gen 48,22; Jos 24,12; 2Sam 1,22; 2Kön 6,22; Jes 21,15. Vgl. KEEL, *Der Bogen*, 174, Anm. 147; KRONHOLM, *יָחַד*, 223f.

⁶²³ „Klar ist, dass die zerbrochenen Bogen die Antwort (Jahwes) auf eine treulose, verbrecherische Macht-Ausübung sind“: KEEL, *Der Bogen*, 174, Anm. 146.

⁶²⁴ Ps 44,7: „Denn nicht auf meinen Bogen vertraue ich, und mein Schwert wird mich nicht retten“ (vgl. Ps 20,8). Vgl. BACHMANN, *Die apokalyptischen Reiter*, 44.

⁶²⁵ „All diese Beobachtungen deuten darauf hin, dass der erste apokalyptische Reiter in Offb 6,2 den Typus des Weltoberers darstellt“: MAIER, *Offenbarung 1–11*, 321.

⁶²⁶ Vgl. GIESEN, *Dienst*, 108f.; DERS, *Offenbarung*, 176.

1.2.4 Der Siegeskranz

Als Ermächtigung für die folgenden Plagen gilt das *Passivum divinum* (ἐδόθη) in Offb 6,2 als ein starkes Indiz für die negative Deutung des ersten Reiters. Obwohl die erste Entsiegelung sich auf den zeitgenössischen Krieg oder auf die antichristliche Macht beziehen kann, drückt dieses Verb aus, dass Gott den Siegeskranz dem ersten Reiter übergeben hat.⁶²⁷ Unter diesem Aspekt symbolisiert die Übergabe des Kranzes, der den Sieg über die Welt bedeutet, die Macht, die die vernichtenden Plagen über die Welt bringen kann.⁶²⁸ In der Offb wird das Aorist Passiv ἐδόθη für den antichristlichen Dämon (Offb 13,5.7.14.15) und die Macht des Bösen (Offb 9,1.3.5) verwendet, um zu erläutern, dass ihre Taten und ihr Auftreten auf der Welt Teil des göttlichen Plans sind. Es ist jedoch darauf zu verweisen, dass das gleiche Passiv auch gegenteilige Vorstellungen kennzeichnet: das weiße Gewand der Märtyrer (Offb 6,11), das Leinengewand der Braut (Offb 19,8) und der Weihrauch der Engel (Offb 8,3).⁶²⁹ In diesen Belegen zeigt das Verb in der Passivform keine direkte negative oder positive Bedeutung. Das *Passivum divinum* drückt nicht nur etwas von Gott Erlaubtes aus, sondern dass das Ereignis dem Willen Gottes gemäß verläuft und ausgeführt wird.⁶³⁰

Dem ersten Reiter wird ein Kranz gegeben. Im Vergleich zu dem Reiter Gottes in Offb 19,12, der auf seinem Kopf viele Diademe (διαδήματα) trägt, stellt der Kranz (στέφανος) einen Unterschied dar. Beide Reiter sind somit auf der Bildebene nicht miteinander zu identifizieren.⁶³¹ Im Neuen Testament gebraucht der Seher das Wort διάδημα dreimal. Dieses Wort wird (im Unterschied zu στέφανος) immer mit einer Mengenangabe verwendet: Sieben Diademe der Frau (Offb 12,3) und zehn Diademe des Drachen (Offb 13,1) und unzählbare Diademe des Reiters (Offb 19,12). Der Seher benutzt das Diadem als Symbol der Macht, um durch die Menge die verliehene und zeitweilige Macht der Allmacht Gottes unterzuordnen.⁶³² Die beiden Symbole, das Diadem und der Kranz, drücken zwar etwas Ähnliches aus, müssen

⁶²⁷ Vgl. CAIRD, Revelation, 81.

⁶²⁸ „Es bringt in unserem Zusammenhang zum Ausdruck, dass selbst die dämonischen Heere unter der Verfügung und Macht Gottes stehen und nur so weit ihre verderbliche Wirkung ausüben können, wie es ihnen nach göttlichem Plan und Willen zugemessen ist“: GÜNTHER, Naherwartung, 178. Vgl. BORING, Revelation, 124.

⁶²⁹ Dazu ist auch der Plural dieses Passivs zu finden. In der Offb ist die Pluralform ἐδόθησαν zweimal vorhanden (Offb 8,2; 12,14). In Offb 8,2 wird dieses Passiv als *Passivum divinum* verwendet und zeigt sich, dass nämlich die Engel durch die Übergabe der Posaunen die Autorität Gottes übernehmen und Gott dienen (vgl. Offb 8,2–5): Vgl. BACHMANN, Reiter, 245.

⁶³⁰ „The clause is used in commissioning both good and evil intermediary agents and is best understood in the specific sense of a divine authorization to perform a role rather than the more general idea of permit, allow“: BEALE, Revelation, 377.

⁶³¹ Vgl. HODGES, The Horseman, 328; SLATER, Christ, 176.

⁶³² Vgl. I.2.1.5.

aber in ihrem Gebrauch in den antiken Schriften unterschieden werden⁶³³: Während das Diadem sich auf Herrschaft bezieht, wird das Wort στέφανος in Verbindung mit dem Handeln und der Ehre Gottes genutzt (Sir 1,11; 6,31; 15,6; 25,6; 45,12).⁶³⁴ Im Alten Testament erscheint der Kranz als Symbol der Ehre Gottes.⁶³⁵ Diese Symbolisierung der göttlichen Ehre durch den Kranz wird in der römischen Zeit auf das Kaisertum übertragen.⁶³⁶ Weiterhin wird der Kranz für den Siegespreis im Krieg verwendet, und um die Freude bei großen Festen und die Ehre des Kranzträgers zu zeigen.⁶³⁷ Obwohl der Kranz auch beim Totenkult der Antike auftaucht⁶³⁸, resultiert mit Hilfe der diachronen Beobachtung eine positive Deutung, ein Hinweis auf die göttliche Ehre.

In der Offb ist die positive Bedeutung nicht zu bezweifeln. Außerhalb des Bezugstextes taucht der Kranz siebenmal auf. Davon findet er sich nur einmal mit einer negativen Deutung (Offb 9,7), sonst wird er als Belohnung Gottes denjenigen, die treue Gläubige sind (Offb 2,10; 3,11), und den Ältesten (Offb 4,4.10) übergeben. Außerdem versinnbildlicht der Kranz das Gottesvolk (Offb 12,1: Kranz von zwölf Sternen) und das Gericht Gottes, das durch den Menschensohn, der den goldenen Kranz trägt, vollstreckt wird (Offb 14,14). Beachtenswert ist das Bild der Heuschrecken mit den Kränzen in Offb 9,7⁶³⁹: Rissi nimmt diese Stelle als Konnotation für widergöttliche Macht wahr.⁶⁴⁰ Diese Beschreibung der Heuschrecken (Offb 9,7–10), durch die eine Plage über diejenigen, „die nicht das Siegel Gottes an der Stirn haben“, hereinbricht, erfolgt mit einer Vielzahl von ὥς. Wahrscheinlich will der Seher mit diesem Vergleich zeigen, dass die Macht der Heuschrecken der göttlichen Macht ungleich und ihr untergeordnet ist. Die Heuschrecken, die auf den ersten Blick in dämonischer Gestalt vom Abgrund auf die Erde heraufkommen, dienen Gott: Die dreimalige Anwendung der Passivform (Offb 9,3–5) zeigt, dass ihre Vollmacht von Gott abhängt und einen beschränkten

⁶³³ Um das Symbol des Kranzes zu interpretieren, nutzt Considine die beiden Wörter, das Diadem und den Kranz, ohne Unterschied für seine Auslegung: Vgl. CONSIDINE, *The Rider*, 420.

⁶³⁴ „It seems more likely that John chose στέφανος over διάδημα because διάδημα only denoted royalty whereas John wanted a broader term capable of expressing other concepts as well“: SEVENSON, *Golden Crown*, 265.

⁶³⁵ Das kommt im Judentum in den zwei Institutionen Gottes [im Priestertum (Sach 6,11) und im Königtum (Ps 21,4; Jes 22,21)] zum Ausdruck: Vgl. KVALBEIN, στέφανος, 1112f.

⁶³⁶ Vgl. MAIER, *Offenbarung* 1–11, 321.

⁶³⁷ Vgl. GRUNDMANN, στέφανος, 620–622; STEVENSON, *Golden Crown*, 259–265.

⁶³⁸ Grundmann zeigt die multivalente Anwendung des Wortes στέφανος, das auch in der Antike mit dem Motiv der Heroisierung der Toten verwendet wurde. Dies bedeutet aber, dass dieses Wort nicht direkt mit einer negativen Deutung assoziiert war. Das Motiv dieser Anwendung scheint die Nachahmung des Gottesbildes für die Totenehrung zu sein: Vgl. GRUNDMANN, στέφανος, 630.

⁶³⁹ Hinsichtlich der anderen Stellen formuliert der Seher das Wort στέφανος deutlich als einen Vergleich: ὥς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ: Vgl. BACHMANN, *Reiter*, 257; HERZER, *Der apokalyptische Reiter*, 240f.

⁶⁴⁰ Vgl. RISSI, *The Rider*, 417; WONG, *The First Horseman*, 224.

Zeitraum beschreibt (fünf Monate in Offb 9,5).⁶⁴¹ Die Heuschrecken sehen wie Reiter aus (Offb 9,7–9; vgl. Joël 2,4–9) und ihre Kränze weisen auf ihre Funktion hin. Sie können von denjenigen, die dem Götzendienst folgen, nicht besiegt werden.⁶⁴² In dieser Vision ist von der Herrschaft Gottes und seiner Allmacht die Rede.⁶⁴³

Insofern kann man den Gesamtgebrauch des Kranzes in der Offb als positiv beurteilen; dann erscheint der Kranz des ersten Reiters als Symbol des Sieges, als Siegeskranz.⁶⁴⁴ Infolgedessen wird seine Funktion mit der zweimaligen Aussage des Sieges betont.⁶⁴⁵ Bei der Übergabe des Kranzes in 2,10 trifft man zwar nicht auf das *Passivum divinum*, aber auf dieselben Vokabeln (δίδωμι und στέφανος).⁶⁴⁶ Die beiden Aussagen in Offb 2,10 und 6,2 lassen sich miteinander verknüpfen: Denn der Kranz drückt in beiden Fällen den Sieg aus.⁶⁴⁷

1.2.5 Collage der alttestamentlichen Traditionen

In Bezug auf den Inhalt der Plagen ist an Ez 14,12–23⁶⁴⁸ als Hintergrund zu denken, wo das Motiv der vier Strafen Gottes (gemäß Lev 26,18–28) entwickelt wird.⁶⁴⁹ Hier werden die vier Strafen bzw. der Hunger (Ez 14,13), die wilden Tiere (v. 15), das Schwert (v. 17) und die Pest (v. 19) nacheinander beschrieben.⁶⁵⁰

Auf den ersten Blick ist die Vision der vier Reiter als Liste der Plagen mit Mk 13, wo der Anfang der Wehezeit beschrieben wird⁶⁵¹, zu vergleichen. Es findet sich eine ähnliche Plageliste in Jes 15,2 (vgl. Ez 5,12) und in Ez 14,12–23. In Jes 15,2 werden der Tod, das Schwert, der Hunger und die Gefangenschaft aufgelistet.⁶⁵² Im Vergleich zu den Reitern der Offb ist die Liste auffallend analog: Offensichtlich entspricht der Tod der Funktion des vierten Reiters, sowie das Schwert der Waffe und der Funktion des zweiten Reiters (Offb 6,4). Der Hunger ist mit der Funktion des dritten Reiters, die mit dem hohen Preis für Lebensmittel im

⁶⁴¹ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 217.

⁶⁴² Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 532.

⁶⁴³ Vgl. BEALE, Revelation, 494f.

⁶⁴⁴ Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 321f.

⁶⁴⁵ „Nun hat aber das Verbum siegen in der Apokalypse nicht den schlechten Nebensinn von siegen durch Gewalt, sondern es bezeichnet im Gegenteil göttliches Handeln“: CULLMANN, Eschatologie, 354.

⁶⁴⁶ Im folgenden Vers findet sich das Versprechen für den Sieger (Offb 2,11).

⁶⁴⁷ Vgl. BACHMANN, Reiter, 245; MOUNCE, Revelation, 142.

⁶⁴⁸ Beale bemerkt, dass Ez 14,12–23 wortbildend für die vier Reiter ist: Vgl. BEALE, Revelation, 372.

⁶⁴⁹ „Four is the favored number in Ezekiel, the number of totality. But Ezekiel is not the creator of this scheme. It is to be found before that in Jeremiah 15,2 – pestilence, sword, famine, captivity. It is interesting that beasts, sword, pestilence, and famine also appear together in Leviticus 26,21–26 in a list of curses unsystematically arranged with different traditional materials“: RISSI, The Rider, 412. Vgl. BEALE, Revelation, 373.

⁶⁵⁰ Aufgrund dieses Vergleiches kann man die Reiter der Offb mit den wilden Tieren in Offb 6,8b korrelieren: Vgl. PRIGENT, Apocalypse, 272.

⁶⁵¹ Vgl. BÖCHER, Johannesapokalypse, 49f.; CHARLES, Revelation 1, 158; RISSI, The Rider, 413f.

⁶⁵² Vgl. LOHMEYER, Offenbarung, 58.

Text als Hungersnot angedeutet wird (Offb 6,6), zu assoziieren. Zunächst kann man den ersten Reiter, der als Sieger charakterisiert wird, nur schwer mit Gefangenschaft verknüpfen. Nach Poitier kann aber der Sieg auch bedeuten, dass der Sieger die Feinde in Gefangenschaft hält.⁶⁵³ Aus diesem Grund impliziert der Sieg auch Gefangenschaft: In der Vision der Reiter überkreuzt sich der erste Reiter mit der Gefangenschaft (als vierter Plage) und der vierte Reiter mit dem Tod (als erster Plage) in Jes 15,2.

Das Motiv stammt also aus den aufgelisteten Stellen des Alten Testaments, um die Vision der vier Reiter zu formulieren. Aber es ist wichtig, die Stellen aus dem Alten Testament und der Offb miteinander zu vergleichen, und zu überlegen, an wen sich diese Aussage richtet. Die alttestamentlichen Texte, mit denen der Inhalt der Plagen assoziiert wird, wenden sich gegen das Volk Gottes (Jes 15,2) und gegen Jerusalem (Ez 14,12–23). Deshalb kann man folgern, dass auch die vier Reiter Teil eines Strafprozesses sind, der mit der Zerstörung der ganzen Welt einhergeht.

In der Gesamtstruktur der Offb spielt die Vision der vier Reiter eine bedeutende Rolle, weil die Perspektive der Vision wechselt: Während die Sicht des Sehers von Offb 4,1 bis Offb 6,1 nur in den Himmel weist, spielt sich die Vision von Offb 6,2 bis zur Erscheinung Christi in Offb 20 nicht nur im Himmel, sondern auch auf der irdischen Ebene ab.⁶⁵⁴ Dementsprechend zeigt das Verb im Aorist ἐξῆλθεν in Offb 6,2 die Abwärtsbewegung vom Himmel.⁶⁵⁵ Mit dieser Konnotation erinnert die Vision der Viererreihe den Leser an das Bild der vier Pferdegespanne in Sach 6,1–8 (vgl. Sach 1,7–15)⁶⁵⁶: In der Vision von Sacharja sind die Pferdegespanne auch verschiedenfarbig, und zwar feuerrot, schwarz, weiß und scheckig, was analog zu den Farben der Pferde komponiert scheint.⁶⁵⁷

Die Vision der vier Pferdegespanne bei Sacharja gilt somit als Haupthintergrund für die Schilderung der vier Reiter in Offb 6,1–8, aber der Grundgedanke der vier Reiter steht im Gegensatz zu Sach 6,1–8: Während die vier Pferdegespanne, die die vier Winde und die vier Himmelsrichtungen darstellen⁶⁵⁸ als Gottesboten des Gerichts charakterisiert werden⁶⁵⁹, findet

⁶⁵³ Diese Assoziation war im antiken Nahen Osten und im Judentum bekannt: Vgl. POIRIER, A Response, 260f.

⁶⁵⁴ Vgl. HERZER, Der apokalyptische Reiter, 236f.; RESSEGUIE, Revelation unsealed, 146f.

⁶⁵⁵ Zum ersten Mal wird dieses Verb in Offb 3,12 benutzt, aber in diesem Fall ist es nach dem Hauptverb ποιήσω im zukünftigen Sinne zu verstehen.

⁶⁵⁶ Vgl. CONSIDINE, The Rider, 410f.; ROLOFF, Offenbarung, 80; VOS, Synoptic, 181.

⁶⁵⁷ Vgl. JAUHIAINEN, Zechariah, 49f., 63. Nicht ganz gleich, aber ähnlich in der Vierzahl und in den variierten Farben, lassen sich die beiden Visionen im eschatologischen Kontext assoziieren: Vgl. COOK, Prophecy, 125f.

⁶⁵⁸ „Ihre Vierzahl steht für Himmelsrichtungen und -winde, ihre Farben spiegeln die vier Welteckenplaneten: den roten Merkur, den schwarzen Saturn, den weißen Jupiter und den grünen Mars“: BACKHAUS, Bilder, 429. Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 166.

⁶⁵⁹ „Zachariah’s eighth vision of the four chariots, Zechariah 6,1–8, again strongly focuses on God’s end-time judgment on the nations of the world, especially the ominous ‘enemy from the north.’ In Ezekiel 38–39, the

sich keine solche astrologische und mythologische Deutung in der Offb.⁶⁶⁰ Ferner entdeckt man noch eine Parallele in Sach 1,7–15⁶⁶¹, wo eine Vision mit Reitern, die auf vielfarbigen Pferden sitzen, dargestellt wird: Die Reiter werden kurz beschrieben und ihre Funktion wird im Dialog erläutert. Sie stellen Gottesboten dar, die die Welt durchziehen. In den beiden Visionen werden die Reiter und die Pferdegespanne als Gottesboten im eschatologischen Sinne beschrieben. Im Hinblick auf den Kontext sind die erste und die achte Vision Sacharjas miteinander vergleichbar: In der ersten Vision Sacharjas (Sach 1,7–15) wenden sich die Gottesboten an Israel, um den Zorn Gottes deutlich zu machen.⁶⁶² Wenn die Vision der vier Reiter in der Offb eine negative Deutung enthält, entspricht Sach 1,7–15 der Bedeutung der Entsiegelung in Offb 6,1–8.⁶⁶³ Demgegenüber werden in der Vision die Pferdegespanne als Gottesboten geschickt, um die Nationen, die das Volk Gottes erpressen, zu bestrafen und um Israel eine Friedensbotschaft zu verkündigen.⁶⁶⁴ In diesem Fall offenbart die Vision in der Offb zwei Botschaften gleichzeitig: Einerseits ist die Vision eine hoffnungsvolle Botschaft für die treuen Christen und andererseits kündigt sie das Strafgericht Gottes gegen diejenigen an, die die Christen verfolgen.⁶⁶⁵

Im Vordergrund der Vision findet sich noch das Motiv der vier himmlischen Wesen, die schon als „vier lebendige Wesen“ in der Thronvision dargestellt wurden (Offb 4,6): Die vier Lebewesen erscheinen in engelhafter Gestalt⁶⁶⁶, obwohl im Text kein Engel vorkommt.⁶⁶⁷ Die Beschreibung der vier Lebewesen lässt auf die Berufungsvision des Ezechiel zurückblicken (Ez 4,1–28; vgl. Ez 10,1–22), wo sie in der Theophanie vorkommen.⁶⁶⁸ Die vier Lebewesen

Ezekiel group had transformed the expected enemy from the north into a monstrous demonic horde, embodying cosmic evil“: COOK, Prophecy, 127-128.

⁶⁶⁰ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 390; BOUSSET, Offenbarung, 264; SATAKE, Offenbarung, 216.

⁶⁶¹ Wahrscheinlich kann dieser Abschnitt in zwei Teile gegliedert werden. In der Vision ist im ersten Teil vom Zorn Gottes gegenüber Israel die Rede und in dem zweiten Teil (vv. 16–17) wird von der Barmherzigkeit Gottes gesprochen: Vgl. DELKURT, Nachtgeschichte, 20-22, 70-73.

⁶⁶² In Bezug auf den Kontext sieht Jauhainen die Vision in Sach 1 bedeutender als Sach 6. „Zech 1,8–17 follows Zechariah’s exhortation to his audience to respond appropriately to Yahweh’s gracious initiative. The vision of the patrolling horsemen and the accompanying prophetic utterance begin a series of visions concerning the imminent restoration of the fortunes of God’s people...The horsemen patrolling all the earth are thus a preliminary step before Yahweh acts and brings about the fulfillment of the promises of restoration“: JAUHAINEN, Zechariah, 64.

⁶⁶³ Vgl. II.1.1.1.

⁶⁶⁴ „The most obvious background is Zech 6,1–8 (cf. also Zech 1,8–15). There four groups of horses of different color are commissioned by God to patrol the earth and to punish those nations that they see oppressing God’s people (Zech 6,5–8)“: BEALE, Revelation, 372.

⁶⁶⁵ Wenn die Entsiegelung als positive Deutung akzeptiert werden kann, liegt Sach 6 näher als Sach 1 an der Vision der vier Reiter in der Offb. Vgl. II.1.1.2.

⁶⁶⁶ Vgl. HANNAH, Isaiah, 22-25.

⁶⁶⁷ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 149, 153f.; MÜLLER, Offenbarung, 146.

⁶⁶⁸ Vgl. BACKHAUS, Bilder, 429; SATAKE, Offenbarung, 199.

der Offb und des Ezeziel werden differenziert beschrieben.⁶⁶⁹ Im Vergleich der Lebewesen zwischen der Offb und der Stelle bei Ezeziel finden sich keine Gemeinsamkeiten. Die Assoziationen variieren in den Visionen, die im Alten Testament bzw. in den prophetischen Büchern verwendet werden.⁶⁷⁰ Der Seher zitiert den Text des Alten Testaments aber nicht, sondern unterzieht ihn nach seinem theologischen Muster einer Relecture. Der Seher hat also offensichtlich Motive vom Alten Testament bzw. den Propheten ausgeliehen, aber wie bei einer Collage oder einem Mosaik in der Offb daraus etwas Neues gemacht.⁶⁷¹

1.3 Resümee

Die Schwierigkeit der Interpretation der Vision in Offb 6,1–8 liegt vor allem darin, dass keine eindeutige Vorlage der Vision vorliegt und die ganze Vision oder einzelne Teile in ihren Symbolen vieldeutig sind. Nach der Thronvision zeigt die erste Entsiegelung, durch die sich die Vision vom Himmel zur Erde bewegt, dass die Ereignisse mit dem ersten Reiter beginnen.⁶⁷² Die mit dem Thron assoziierten Lebewesen verknüpfen die Vision mit der Thronszene.

Mit dem Kontext und der Struktur bezieht sich die Vision der vier Reiter in ihrem Zusammenhang auf das Handeln Gottes. Aus diesem Grund demonstriert der erste Reiter die Herrschaft Gottes am Anfang der Vision, die bis zur Zielvision in Offb 21 verläuft⁶⁷³: Die ganze Vision zielt auf den sicheren Sieg hin. Ohne bestimmte Angabe einer Plage erweist die erste Entsiegelung, auf welches Ziel hin diese Ereignisse danach geschehen werden.⁶⁷⁴ Mit dem doppelten Ausdruck des Sieges wird der erste Reiter klar charakterisiert; seine siegreiche Funktion enthüllt, worauf sich die folgenden Plagen richten⁶⁷⁵: Die Empfänger dieser

⁶⁶⁹ Die vier Lebewesen in der Offb erscheinen als Cherubim (Ez 1,2–21) oder Serafim (Jes 6,2–6). Der Seher unterscheidet die vier Lebewesen von Engeln und in Offb 4,6 und 5,6 dienen diese Lebewesen, die rings um den Thron stehen, dem Lamm: Vgl. BEALE, Revelation, 328f.; MAIER, Offenbarung, 270.

⁶⁷⁰ In Bezug auf die vier Lebewesen wird der Seher von Ezeziel und Jesaja stark beeinflusst: Vgl. FEKKES, Prophetic Traditions, 73f.; HIEKE, Der Seher, 19–22.

⁶⁷¹ „Die Symbolsprache seiner biblischen Lektüre geht dem Seher im christologischen ‚Aha-Erlebnis‘ auf, und er lernt als Judenchrist, die alte Bildsprache der Apokalyptik neu zu buchstabieren. Bücher und Bilder können gerade für jüdische Leser sehr reale Offenbarungserlebnisse bergen. Eine Vision, die aus der Schriftauslegung hervorgeht, ist keine erfundene, sondern eher eine erlesene Vision“: BACKHAUS, Bilder, 431. Vgl. EBACH, Apokalypse, 228; GÜNTHER, Naherwartung, 175–177; MOUNCE, Revelation, 140.

⁶⁷² Taeger setzt voraus, dass der Inhalt der ersten Entsiegelung nur der Auftakt der Siegel ist: Vgl. TAEGER, Hell oder dunkel, 387f.

⁶⁷³ Vgl. BACKHAUS, Bilder, 434.

⁶⁷⁴ „Moreover John explicitly distinguishes between these disasters and the last plagues which are the real precursors of the End (15,1). These plagues are preliminary and premonitory“: CAIRD, Revelation, 81.

⁶⁷⁵ „The answer to the theological difficulty lies in the ultimate purpose of the woes, which is to refine the faith of believers and to punish unbelievers. The direct connection between chs. 4–5 and 6,1–8 clarifies this issue further“: BEALE, Revelation, 388.

Botschaft sind die treuen Christen, die wissen sollen, dass die Wirkung der Plagen auf die widergöttliche Macht beschränkt bleibt, die in der Offb mit dem Kaiserkult zu identifizieren ist.⁶⁷⁶ Um diese Absicht zu verwirklichen, setzt der Seher die Vision mosaikartig nach Vorbildern des Alten Testaments in einer Sprache zusammen, die zwar Angst macht, aber schließlich doch Hoffnung verleiht.⁶⁷⁷

2. Semantische Einzelbetrachtungen zum Kriegsmotiv in der Offb

Nicht nur die Vision als Ganze, sondern auch einzelne Redewendungen und Ausdrucksweisen sind für die Auslegung relevant. Um kriegerische Darstellungen in der Offb zu schildern, benutzt der Seher traditionelle Motive, die meistens aus den alttestamentlichen Prophetenbüchern stammen.⁶⁷⁸ Apokalyptisch und eschatologisch beschreibt der Seher die Auseinandersetzung zwischen der Herrschaft Gottes und der gottfeindlichen Macht sprachlich intensiv und in kriegerischen Bildern.

2.1 Siegesspruch: Das Siegen – νικάω

Im Neuen Testament findet sich das Wort νικάω 27-mal, davon 17-mal in der Offb.⁶⁷⁹ Damit kann man sagen, dass dieses Wort die Offb charakterisiert. Bei den Belegstellen ist der Gebrauch in den Sendschreiben auffällig: Zum ersten Mal tritt ein Siegesspruch mit einem Dativ in Offb 2,7 auf. Jeder Gemeinde wird das Verb νικάω im Siegesspruch wie eine Verheißung gegeben und zwar immer im Partizip Präsens Aktiv⁶⁸⁰ ohne direktes Objekt⁶⁸¹, um den Lohn des Überwinders zu zeigen.⁶⁸² In den Sendschreiben, die an die sieben Gemeinden in Kleinasien gerichtet sind, wird das Partizip dieses Wortes ständig mit dem

⁶⁷⁶ Vgl. EBACH, Apokalypse, 215f.

⁶⁷⁷ Vgl. BACKHAUS, Bilder, 437.

⁶⁷⁸ Vgl. HAHN, Trostbuch, 59.

⁶⁷⁹ Offb 2,7.11.17.26; 3,5.12.21(bis); 5,5; 6,2(bis); 11,7; 12,11; 13,7; 15,2; 17,14; 21,7. Bei einer so häufigen Anwendung kann das Siegen „ein zentraler Leitbegriff“ sein, der das Lamm und die Gläubigen miteinander verbindet. „Dieser zentrale Leitbegriff der Apk umschreibt gleichermaßen das Ziel des Weges Christi (Offb 5,5; 17,14) wie auch der Christen“: ROLOFF, Offenbarung, 50. Vgl. BORING, Revelation, 90; TAEGER, Gesiegt, 33.

⁶⁸⁰ Außerhalb der Sendschreiben wird das Wort viermal im Aorist (Offb 5,5; 6,2; 12,11; 13,7), dreimal im Partizip (Offb 6,2; 15,2; 21,7) und zweimal im Futur (Offb 11,7; 17,14) verwendet.

⁶⁸¹ Vgl. GIESEN, Gericht, 30.

⁶⁸² Söding merkt an, dass die siebenmaligen Verheißungen in den Sendschreiben mit dem ewigen Leben und mit dem auferstandenen Christus verbunden sind, wie am Anfang des Buches Jesus Christus seinem Knechte Johannes verheißt hat, was bald geschehen muss (vgl. Offb 1,1). Der Sieg Christi gilt jetzt für alle Gläubigen, die den Glauben bewahren: Vgl. SÖDING, Siegertypen, 332f.

futurischen Hauptverb verbunden (vgl. Offb 1,1).⁶⁸³ Wahrscheinlich unterscheidet der Seher den zukünftigen Sieg der Gläubigen von dem schon errungenen Sieg Christi.⁶⁸⁴ Nur einmal findet sich das Verb νικάω im Aorist mit Vorbildfunktion (ὥς καὶ ὁ ἐνίκησα) in Offb 3,21; damit wird der errungene Sieg Jesu über den Tod durch seine Auferstehung bestätigt (vgl. Offb 5,5).⁶⁸⁵

In dem Sendschreiben an Ephesus assoziiert der erste Siegespruch⁶⁸⁶ paradiesische Vorstellungen: „Wer überwindet, dem werde ich zu essen geben vom Baum des Lebens“⁶⁸⁷, der im Paradies Gottes ist“ (Offb 2,7b). Dieser Satz spielt auf den Baum in Gen 2,9 an⁶⁸⁸, an dem die Menschheit das ewige Leben verloren hat (vgl. Gen 3). „Der Baum des Lebens“⁶⁸⁹ taucht in der Offb viermal auf (Offb 2,7; 22,2.14.19); außerhalb dieser Stelle findet sich der Ausdruck nur am Ende. Wahrscheinlich ist „der Baum des Lebens“⁶⁹⁰, der in der Mitte des Neuen Jerusalem steht (Offb 22,2)⁶⁹¹, ein Symbol des ewigen Lebens. Er erscheint stets mit der Anwesenheit Christi⁶⁹², der als Subjekt in der ersten Person das ewige Leben schenkt.

In jedem Sendschreiben beschreibt der Seher detailliert die Situation der Gemeinde und mit dem Siegespruch tröstet er sie, damit die Gläubigen unter der Bedrängnis treu bleiben können. Diese Bedeutung wird in Offb 2,10b–11, wo sich eine Verheißung an Smyrna richtet, klar: „Sei treu bis zum Tod“⁶⁹³ und ich werde dir den Kranz des Lebens geben. Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt! Wer überwindet, wird keinen Schaden erleiden⁶⁹⁴

⁶⁸³ Vgl. MÜLLER, Prophetie, 104.

⁶⁸⁴ Nach Lampe ist die Vergegenwärtigung in der Offb im Vergleich zur jüdischen Apokalyptik relevant; durch Christus wird die Vergangenheit durchdrungen: Vgl. LAMPE, Apokalyptiker, 96-101.

⁶⁸⁵ Vgl. ROOSE, Zeugnis, 67.

⁶⁸⁶ Müller definiert die Sendschreiben in ihren Formen als Bußparaklese. Nach ihm weisen die einzelnen Elemente in ihrer gleichmäßigen Wiederholung diese Annahme nach und der Sieg der Gläubigen steht unter folgenden Bedingungen: (1) Anklage, (2) Mahnung und (3) bedingte Gerichtsdrohung: Vgl. MÜLLER, Prophetie, 62-65.

⁶⁸⁷ „Dass der Baum des Lebens in der typologischen oder allegorischen Auslegung der frühen Christen auf Christus oder das Kreuz gedeutet wurde, ist sachlich durchaus zutreffend“: MAIER, Offenbarung 1–11, 149. Dementsprechend übersetzt Söding ξύλον von den beiden Möglichkeiten (Baum oder Holz) in „Holz“, um das Kreuz Christi zu betonen: Vgl. SÖDING, Siegertypen, 354.

⁶⁸⁸ Durch das Wort Essen (ἐσθίω) korrelieren Gen 3,19 (Im Schweiß deines Angesichts wirst du Brot essen) und Offb 2,7 (ich werde dem Überwinder zu essen geben) miteinander.

⁶⁸⁹ Vgl. 3Hen 24,28: „They become fragrant from the perfumes of the garden and from the spices of Eden, until scattering, saturated with the scent of pure perfume, they bring the scent of the spices of the garden and the perfumes of Eden before the righteous and godly who shall inherit the garden of Eden and the tree of life in the time to come“: ALEXANDER, 3 Enoch, 308.

⁶⁹⁰ Aune sagt, dass der Baum des Lebens zwei Traditionen haben kann. Erstens ist er eine Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte (Gen 2,9; 3,23.24). Zweitens ist er eine Metapher für die erwählte Gemeinde in der jüdischen Tradition: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 152f.

⁶⁹¹ „Der Seher blickt schon jetzt auf die Beschreibung des neuen Jerusalem als des Paradieses der Zukunft voraus (22,1–5)“: GIESEN, Gericht, 30.

⁶⁹² Vgl. BEALE, Revelation, 235.

⁶⁹³ Wahrscheinlich hat das Verb νικάω in den Sendschreiben eine metaphorische Deutung, die den Märtyrertod einschließt, und diese Deutung wird im Kriegsbild erklärt: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 151.

⁶⁹⁴ Vanni versteht οὐ μὴ als negativen Imperativ: Vgl. VANNI, Radice, 527.

von dem zweiten Tod.“ Die beiden Symbole, der Kranz des Lebens⁶⁹⁵ und der zweite Tod⁶⁹⁶ (vgl. 4Makk 17,12–18), versinnbildlichen das Ziel der Prophezeiung, die sich auf den Sieg über den Tod bezieht. Diese Verheißung wird durch den Feldzug, der vom Reiter Gottes durchgeführt wird (vgl. Offb 19,11–21), im tausendjährigen Reich vollendet: Wer treu bleibt, wird über den zweiten Tod siegen und am tausendjährigen Reich teilhaben (Offb 20,6). Demgegenüber werden die Feigen und Ungläubigen mit dem zweiten Tod bestraft (Offb 20,14; 21,8).⁶⁹⁷

Der Gemeinde in Pergamon, wo laut Offb 2,17 der Thron des Satans steht⁶⁹⁸, wird das verborgene Manna und der weiße Stein versprochen. Das Manna (μάννα) lässt den Leser an die Wüstenwanderung denken: In Ex 16⁶⁹⁹ kommt das Manna⁷⁰⁰ in Verbindung mit dem Ungehorsam des Volkes vor und wird oft „Brot vom Himmel“ genannt (vgl. Neh 9,15; Ps 77,24 (LXX); Joh 6,31).⁷⁰¹ Das verborgene Manna⁷⁰² steht der in der Gemeinde ausgeübten Götzenopferspeise (Offb 2,14), die von der Lehre Bileams stammt, gegenüber.⁷⁰³ Ferner kann das verborgene Manna als das Symbol des Abendmahls des Herrn (vgl. 1Kor 10,3–4)⁷⁰⁴ auf das Hochzeitmahl des Lammes in Offb 19,1–10 hindeuten.⁷⁰⁵ Die Verborgenheit des Manna ist mit dem Namen des Reiters, „den niemand kennt außer er selbst“ (Offb 2,17), vergleichbar. Und wenn dieser unbekannte Name in Offb 19,12 auf Christus anspielt, kann das verborgene

⁶⁹⁵ Das Symbol des Kranzes ist ein klarer Hinweis auf den Sieg. In 1Petr 5,4 findet sich die gleiche Bedeutung des Kranzes (der unverwelkliche Kranz der Herrlichkeit): Vgl. BEALE, Revelation, 244; HEMER, Letters, 71f.

⁶⁹⁶ Anscheinend entstammt „der zweite Tod“ der jüdischen Tradition. „Der zweite Tod bedeutet in den Targumim entweder den Ausschluss von der Totenerweckung oder die Überantwortung zur ewigen Verdammnis“: GIESEN, Offenbarung, 111. Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 168; DULK, Promise, 517. Aber Söding begreift den zweiten Tod zusammen mit der Vollendung. „Der zweite Tod ist der Tod des Todes (Offb 20,6.14f; 21,8), die Kehrseite der Vollendung“: SÖDING, Siegertypen, 355.

⁶⁹⁷ Hier ist deutlich der Kontrast zwischen den Gläubigen und den Gottlosen gemeint. „This is the doctrine of justification by faith translated into apocalyptic imagery“: BEASLEY-MURRAY, Immortality, 86.

⁶⁹⁸ Pergamon war lange Zeit die Hauptstadt der Römer in Asien und deshalb ist Pergamon im Hinblick auf den Kaiserkult sehr wichtig: Vgl. HEMER, Letters, 82–84.

⁶⁹⁹ Nur in Exodus wird das Manna τὸ μάν geschrieben (Ex 16,31.32.33.35), sonst immer τὸ μάννα (Num 11,6.7.9; Dtn 8,3.16; Jos 5,12; Neh 9,20; Ps 77,24 (LXX); Bar 1,10) im Alten Testament.

⁷⁰⁰ Das Manna stammt wörtlich vom Hebräischen מָן – was ist es? (Ex 16,15).

⁷⁰¹ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 189.

⁷⁰² Lohse betont die Verborgenheit, denn alle heiligen Dinge werden vor der Zerstörung in Sicherheit gebracht (vgl. 2Makk 2,4–8). Der Prophet Jeremias hatte vor dem Untergang Jerusalems (587 v. Chr.) die Bundeslade, das heilige Zelt und den Opferaltar in einem Berg versteckt. Anscheinend bleibt das Manna auch bis zur Erscheinung Gottes verborgen: Vgl. LOHSE, Offenbarung, 30; BOUSSET, Offenbarung, 214.

⁷⁰³ „In der Gegenwart ist das Manna jedoch wie andere Heilsgüter bis zur eschatologischen Offenbarung verborgen. Der zukünftige Genuss himmlischen Mannas steht bei Johannes in beabsichtigtem Kontrast zum Essen des Götzenopferfleisches in der Gegenwart. Der eschatologische Lohn entschädigt die Rechtgläubigen für ihren Verzicht auf den Genuss des Fleisches, der Götzendienst bedeutet. Eine Anspielung auf das Herrenmahl ist hier wohl nicht beabsichtigt, da es um eine rein futurische Zusage geht“: MÜLLER, Offenbarung, 114. Vgl. GIESEN, Gericht, 31.

⁷⁰⁴ Vgl. KRAFT, Offenbarung, 66; ROLOFF, Offenbarung, 55.

⁷⁰⁵ „Johannes hat wahrscheinlich die Eucharistie vor Augen, auch wenn sich dies direkt nur aus Parallelen bei Paulus (1Kor 10) und im Vierten Evangelium (Joh 6) ableiten lässt“: SÖDING, Siegertypen, 355.

Manna als Metapher für den bald erscheinenden Christus versendet sein.⁷⁰⁶

Ein neuer Name, der auf dem weißen Stein eingeschrieben ist, spielt eine große Rolle in diesem Sendschreiben (vgl. Offb 3,12; 14,1; 19,12)⁷⁰⁷, und er zeigt die erneuerte Identität der Person oder des Wesens in der Offb.⁷⁰⁸ Die Verborgenheit des Mannas und der noch unbekannte Name werden in der nahen Zukunft offenbar, und damit zielt der Seher zum Trost der Gläubigen auf die eschatologische Vollendung ab, durch die die Welt vollständig erneuert wird.⁷⁰⁹

Außerdem wird dem Überwinder ausdrücklich die Macht über die Nationen versprochen⁷¹⁰: „Doch was ihr habt, haltet fest“⁷¹¹, bis ich komme. Wer überwindet und bis zum Ende meine Werke bewahrt, dem werde ich Macht über die Nationen geben“ (Offb 2,25–26; vgl. Ps 2,8–12). Im Sendschreiben an Thyatira sind „die Werke“ (τὰ ἔργα) auffällig. Durch dieses Wort werden die guten Taten der Gemeinde anerkannt (Offb 2,19: „Ich kenne deine Werke“) und „die Werke“ als Maßstab des Gerichts gelesen (Offb 2,23: „nach euren Werken“). Am Ende des Schreibens an Thyatira kehrt das gleiche Wort „Werke“⁷¹² als Aussage des Überwinders wieder: „meine Werke“ (Offb 2,26). Wahrscheinlich verweisen „meine Werke“ auf den Sieg, der über den Tod errungen wurde (vgl. 1Petr 4,1) und damit betont der Seher die Zusage der Teilhabe an der Herrschaft Gottes.⁷¹³

In Offb 3,5 findet sich der Siegiesspruch mit der Metapher der weißen Bekleidung: „Wer überwindet, der wird so mit weißen Gewändern bekleidet werden.“⁷¹⁴ In Offb 4,4 (vgl. Jes 24,23) erscheinen vierundzwanzig Älteste, die weiße Gewänder und goldene Kränze tragen und rings um den Thron des Menschensohnes sitzen, als das Bild der himmlischen Heilsvollendung.⁷¹⁵ Obwohl umstritten ist, wer die Ältesten sind⁷¹⁶, ist ihre Funktion eindeutig: Die Ältesten besingen die Macht und die Herrschaft Gottes. Die weiße

⁷⁰⁶ Vgl. BEALE, Revelation, 252; MAIER, Offenbarung 1–11, 176.

⁷⁰⁷ Der Seher hat den Name (ὄνομα) 38-mal in seinem Buch geschrieben.

⁷⁰⁸ Vgl. BEALE, Revelation, 254; GIESEN, Offenbarung, 115.

⁷⁰⁹ Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 177f.

⁷¹⁰ „Der Überwinderspruch ist hier auffallend lang. Während er bei Smyrna im Urtext ganze 10 Worte umfasst, sind es hier 43. Auch das ist ein Hinweis auf die Schwierigkeit der Situation in Thyatira“: MAIER, Offenbarung 1–11, 181.

⁷¹¹ Im Vergleich zum Wort μένω, das in den johanneischen Schriften besonders wichtig ist (vgl. Joh 6,27.56; 1Joh 2,6.10; 3,6), wird durch das Verb τηρέω das Verhalten der Christen in der Bedrängnis betont.

⁷¹² Einige Exegeten bemerken, dass „meine Werke“ sich auf das ethische Verhalten beziehen. In Verbindung zur Standhaftigkeit (ὑπομονή), die als Tugend gilt, kann man „meine Werke“ als Forderung verstehen: Die Werke, die ich fordere. Aus diesem Grund bedeutet Siegen für die Gläubigen, diese geforderten Werke zu bringen: Vgl. ROOSE, Zeugnis, 62f.

⁷¹³ Vgl. BEASLEY-MURRAY, Immortality, 87; SÖDING, Siegertypen, 356f.

⁷¹⁴ Dieser Siegiesspruch wird zur Bedingung in v. 3 „wenn du nicht wachst“ parallel gebaut: Vgl. MÜLLER, Prophetie, 60.

⁷¹⁵ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 149f.

⁷¹⁶ Vgl. BEALE, Revelation, 322–326.

Bekleidung⁷¹⁷ symbolisiert einen neuen Status (vgl. Mk 9,3; Offb 3,4; 6,11; 7,9.13), der dem Überwinder nach dem Sieg gegeben wird.⁷¹⁸ Dieser erhält noch die weitere Verheißung, dass sein Name aus dem Buch des Lebens⁷¹⁹ nicht ausgestrichen wird und sein Name Gott bekannt ist (vgl. Lk 12,9).⁷²⁰ Wenn man die Konjunktion *καί* konsekutiv versteht⁷²¹, sind die beiden Sätze in Offb 3,5 als weiterführende Auswirkung zu denken. Von Anfang an sind der Name und das Leben miteinander in diesem Sendschreiben verknüpft und die Verheißung an Sardes schafft einen Kontrast zu der Aussage in Offb 3,1⁷²²: „Ich kenne deine Werke, dass du einen Namen hast, dass du lebst, aber du bist tot.“⁷²³

Der sechste Siegespruch findet sich im Sendschreiben an Philadelphia mit dem Tempelbild. In Offb 3,12 wird der Überwinder zu einer Säule im Tempel Gottes.⁷²⁴ Im Neuen Testament wird die Säulenmetapher, die die Festigkeit des Hauses Gottes im Alten Testament bedeutet (vgl. Ps 74,4) und auf die Anwesenheit Gottes und die Geborgenheit in ihm anspielt (vgl. Ex 13,21–22), nur sehr selten benutzt.⁷²⁵ Diese Verheißung, die den treuen Christen gegeben wird, ist auch mit dem paulinischen Gedanken, nämlich dem personalisierten Tempelbegriff, vergleichbar: Die Gläubigen selbst sind durch den Geist Tempel Gottes.⁷²⁶ In diesem Sendschreiben findet sich noch eine weitere Verheißung, die mit einem dreifachen Namen bezeichnet wird: „Ich werde auf ihn den Namen meines Vaters, des Neuen Jerusalem und meinen neuen Namen schreiben“ (vgl. Jes 56,3–5). Jerusalem wird in der Offb dreimal „heilige Stadt Gottes“ genannt (Offb 3,12; 21,2.10) und mit dem Adjektiv „neu“ taucht

⁷¹⁷ Nach Vanni bedeutet die weiße Bekleidung die Teilnahme an der Auferstehung Christi: Vgl. VANNI, Radice, 530, Anm.15 und 535.

⁷¹⁸ Vermutlich ist das Gewand ursprünglich eine Metapher für den Körper (2Kor 5,2–4) und diese metaphorische Aussage wird allmählich für die himmlische Belohnung im eschatologischen Sinne entwickelt: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 223; ELGVIN, Priests, 265f.

⁷¹⁹ „The idea of a Book of Life as a kind of heavenly citizen registry is frequently referred to in ancient Israelite and Jewish literature (Exod 32,32–33; Ps 69,28; Dan 12,1; *Jub* 30,22; 1QM 12,1–2) and occurs also in the NT and early Christian literature (Luke 10,20; Phil 4,3; Heb 12,23; *Hermas Sim* 2,9; 1*Clem* 53,4; cf. Isa 4,3; Ezek 13,9)“: AUNE, Revelation 1–5, 224.

⁷²⁰ Vgl. SÖDING, Siegertypen, 357.

⁷²¹ Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §442,2.

⁷²² Vgl. HEMER, Letters, 143.

⁷²³ Dass der Name des Überwinders im Buch des Lebens stehen bleibt, bedeutet, dass ihm das ewige Leben gegeben wird (vgl. Offb 20,11–15). Hier kann man den Tod als Paradoxon, in dem vom geistigen Tod im lebendigen Körper die Rede ist, verstehen: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 219; GIESEN, Offenbarung, 126f. Aber im Bezug auf die mangelhaften Werke der Gemeinde kann diese Aussage auf den Tod in Wirklichkeit hinweisen: Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 206; MÜLLER, Offenbarung, 124.

⁷²⁴ Nach 1Hen 90,28–29 ist die Säule das Symbol des ganzen Tempels und dadurch werden das irdische und eschatologische Jerusalem dargestellt: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 241.

⁷²⁵ Gal 2,9; 1Tim 3,15; Offb 3,12; 10,1. In 1Tim 3,5 wird das Haus Gottes mit der lebendigen Kirche identifiziert und zur „Säule und Fundament der Wahrheit“ erklärt. Ferner werden die Apostel, bzw. Jakobus, Petrus und Johannes als Säulen der Kirche dargestellt (Gal 2,9).

⁷²⁶ 1Kor 3,16; 2Kor 6,16; vgl. Eph 2,20–21; 1Petr 2,5. Vgl. SÖDING, Siegertypen, 358.

Jerusalem in 3,12 und 21,2 auf (vgl. Ez 48,35).⁷²⁷ In der Offb erscheint das Neue Jerusalem⁷²⁸, das vom Himmel herabkommt und die Wohnung Gottes unter den Menschen ist (Offb 21,3; vgl. Joh 1,14), als das Hauptsymbol für die Neuschöpfung.⁷²⁹ Die beiden Verheißungen in 3,12 richten sich an die Neuschöpfung, die in eschatologischer Spannung steht, und auf die eschatologische Erfüllung hinweist (Offb 22,4).⁷³⁰ Wie die Tempora in Offb 3,12 (Futur) und in Offb 21,2 (Aorist) den zeitlichen Abstand anzeigen, verpflichtet der Seher die Gemeinde, das Wort Jesu bis zu seiner Wiederkunft zu bewahren und standhaft zu bleiben (Offb 3,10–11).

In den Sendschreiben betrifft die letzte Verheißung mit der Thronszene die Gemeinde in Laodizea: „Wer überwindet, dem werde ich geben, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie⁷³¹ auch ich gesiegt und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe“ (Offb 3,21). Vor allem ist der Thron (θρόνος), der das Königtum symbolisiert, in der Offb relevant⁷³², insbesondere in Offb 4, 5 und 7.⁷³³ Dabei steht die Thronvision oft in Zusammenhang mit der Anbetung der himmlischen Wesen (Offb 4,9; 5,13; 7,10.11; 8,3; 11,16; 19,4.5; vgl. Offb 14,3) und der, der auf dem Thron sitzt, leitet das eschatologische Gericht (Offb 20,4.11; vgl. Offb 6,16). In der Vision des himmlischen Thronsaals wird der Menschensohn ähnlich wie in Dan 7 dargestellt (Offb 4, 1–5; vgl. Offb 1,12–18; Ez 1) und durch die Thronvision mit dem Lamm identifiziert (Offb 5,12–13). Im Hinblick auf die Vollendung bedeutet der Thron des Lammes⁷³⁴, der inmitten des Neuen Jerusalem steht (Offb 22,1.3), die Anwesenheit Gottes unter den Menschen (Offb 21,1–2). Durch das Motiv des Throns werden die letzte Verheißung an Laodizea und das Christus-Lamm miteinander verbunden. Somit ist die Aussage, „wie auch ich gesiegt habe“, eindeutig: Wie Christus, das Lamm, über die Feinde und den Tod gesiegt hat, werden die treuen Christen, die ihren Glauben in der Drangsal festhalten, an dem Neuen Jerusalem teilhaben und als Sieger mit Christus ewig bei Gott bleiben.⁷³⁵

⁷²⁷ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 243.

⁷²⁸ Nach Deutsch wird Jerusalem nicht nur mit der Neuschöpfung, sondern auch mit dem Paradiesmotiv verbunden. Das Neue Jerusalem ist die Neuschöpfung und das neue Paradies: Vgl. DEUTSCH, Transformation, 115–118; HOLTZ, Christologie, 191–195.

⁷²⁹ Vgl. BAUCKHAM, Theology, 140f.

⁷³⁰ Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 230f.

⁷³¹ „Das ‚wie‘ (ὡς) weist nicht auf ein Vorbild, sondern den Grund: Weil Jesus gesiegt hat, können auch die Christen siegen; weil Jesu Sieg ihn – nach ältester christlicher Theologie – zur Rechten des Vaters zu seinem Thron – oder auf ihn – erhöht, deshalb wartet dieser Siegespreis auf diejenigen, die alles auf die Karte Jesu gesetzt haben“: SÖDING, Siegertypen, 358. Vgl. SATAKE, Christologie, 314.

⁷³² Außerhalb der Offb (47-mal) findet sich das Wort θρόνος 14-mal im Neuen Testament.

⁷³³ Der Thron bezieht sich auf das Königtum und die Inthronisation zeigt die Herrschermacht des Königs im Judentum und im Alten Testament: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 261; MAIER, Offenbarung 1–11, 248f.

⁷³⁴ Aune sagt, dass der Siegespruch in der Offb auch die Gläubigen einschließt, die Jesus Christus im Tod und im Sieg nachfolgen: Vgl. AUNE, Following, 73f.

⁷³⁵ „In 3,21 wird das Christusgeschehen also in zwei Stufen betrachtet, zunächst ‚überwinden‘, das faktisch auf seinen Tod hinweist, und dann Inthronisation im Himmel. Zunächst Leiden, dann ewige Herrlichkeit. Das ist aber im Grunde genommen genau das Denkschema, das man in der Apokalyptik häufig auf das Schicksal der

In den Sendschreiben wird jede Botschaft im Rahmen eines Briefes überbracht, aber jede ist in prophetisch-eschatologischer Sprache formuliert.⁷³⁶ Auf den ersten Blick ist es die gleiche Ausdrucksweise, die sich in jedem dieser Schreiben wiederholt⁷³⁷: Ὁ ἔχων οὐς ἀκουσάτω (Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22).⁷³⁸ Wahrscheinlich entstammt es der Aufforderung zum Hören der jüdischen Tradition bzw. dem Aufruf zum Hören (שָׁמַע יִשְׂרָאֵל).⁷³⁹ Weiterhin findet sich diese Aufforderung zum Hören in der prophetischen Tradition⁷⁴⁰, in der Gott den Menschen anspricht und in der von der Initiative Gottes die Rede ist.⁷⁴¹ Abgesehen von alttestamentlichen Erzählmustern taucht diese Aufforderung auch in der Rede Jesu auf: Eine ähnliche Redensart findet sich mit einem partizipialen Satz (ὁ ἔχων ὦτα ἀκούετω)⁷⁴² in Mt 11,15; 13,9.43 und mit pronominalem Subjekt in Mk 4,9 (ὁς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούετω) und mit Relativsatz in Mk 4,23; 7,16 (εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκούετω). Im Vergleich zur Redewendung der Offb erscheint die synoptische Tradition, mit partizipialem Satz⁷⁴³, formal näher als die alttestamentliche Tradition.⁷⁴⁴ In der Offb, bzw. in den Sendschreiben, wird dieser Weckruf zum Hören mit der Zusatzform, „τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις“, ausgestattet (vgl. Offb 1,3).⁷⁴⁵ Nicht nur als Weckruf, sondern auch als Mitteilung von Geheimnissen übergibt der Seher die eschatologische Botschaft Christi den Gemeinden und durch das Motiv des Hörens deutet er die Botschaft im paränetischen Sinne, damit auch der Leser überwinden kann.⁷⁴⁶ Der stereotype Weckruf zum Hören, der im Kontext vor oder nach dem Siegesspruch⁷⁴⁷ steht (Offb 2,7.11.17.29; 3,6.13.22)⁷⁴⁸, betont in jedem Sendschreiben

gerechten Menschen angewendet findet“: SATAKE, Christologie, 313. Vgl. BEASLEY-MURRAY, Immortality, 88.

⁷³⁶ Vgl. AUNE, Form, 194f.; HAHN, Sendschreiben, 363f.

⁷³⁷ Müller betont, dass die Sendschreiben keinen brieflichen, sondern prophetischen Charakter haben. Mit dem Weckruf, der mündliche Rede ist, sind die Sendschreiben als prophetische Predigt zu denken: Vgl. MÜLLER, Prophetie, 47f.

⁷³⁸ Außerhalb der Sendschreiben liegt der Ruf zum Hören mit Aorist Imperativ nochmal in Offb 13,9 vor. Aber die Form des Rufes ist analog zu dem, der sich in den synoptischen Evangelien findet (vgl. Mk 4,23).

⁷³⁹ Dtn 6,4; 32,1. Vgl. JOHNS, Lamb Christology, 180.

⁷⁴⁰ Vgl. Ijob 13,17; Hos 4,1; Joël 1,2; Am 3,1; 4,1; 5,1; Mi 1,2; Jes 1,10; 46,3; 51,1; Jer 2,4.31; Ez 6,3; 13,2. Vgl. AUNE, Form, 193f.

⁷⁴¹ Vgl. HAHN, Sendschreiben, 379f.

⁷⁴² In Lk findet sich noch eine ähnliche Form (ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκούετω) mit dem Infinitiv des Verbs, um das Hören zu akzentuieren (vgl. Lk 8,8; 14,35).

⁷⁴³ Im Vergleich zu Mt hat der Seher die Verbformen variiert (Singular οὐς statt der Plural ὦτα; Aorist ἀκουσάτω statt Präsens ἀκούετω).

⁷⁴⁴ Vgl. ENROTH, Hearing, 600f.

⁷⁴⁵ Durch die Aussage über den Geist werden die Siegessprüche in den Sendschreiben mit einer Stimme vom Himmel (Offb 14,13) mit dem Zeugnis Jesu (Offb 19,10; der Geist der Prophezeiung) assoziiert (vgl. Offb 22,17). Das wird schon am Anfang des Buches in Offb 1,3 erklärt: „Selig, der vorliest und die hören die Worte der Weissagung und die bewahren, was in ihr geschrieben ist. Denn die Zeit ist nahe“. Vgl. HAHN, Sendschreiben, 380f.

⁷⁴⁶ Vgl. ENROTH, Hearing, 601-604.

⁷⁴⁷ Roloff unterscheidet die Redewendung ihrer Position nach. Während die ersten drei die Aufmerksamkeit der Leser auf die Siegessprüche lenken, weisen die anderen vier auf die Vision hin, die mit Offb 4 angefangen wird:

die Ernsthaftigkeit, die mit der Aussage, „ich kenne“ (οἶδα), angezeigt wird und als Zentrum der Botschaften gilt (Offb 2,2.9.13.19; 3,1.8.15).⁷⁴⁹ In den Narratio-Abschnitten (οἶδα-Abschnitt)⁷⁵⁰ wird die Situation jeder Gemeinde mit ihren Fehlern, Sünden und der Anerkennung Gottes detailliert beschrieben.⁷⁵¹ Darauf bezieht sich jeder Siegespruch, damit die Gläubigen ihren Glauben bewahren und standhaft bleiben können (vgl. 1Joh 5,4.5).⁷⁵²

Man kann die Botschaften der Sendschreiben unter zwei Gesichtspunkten zusammenfassen: Einerseits wird die Standhaftigkeit im Glauben betont (Offb 2,3.25; 3,10; vgl. Offb 2,10; 3,2)⁷⁵³ und andererseits findet sich die Aufforderung zur Umkehr als Mahnung an die Gemeinden (Offb 2,16; 3,19).⁷⁵⁴

Im Anschluss an die Sendschreiben wird das Wort νικάω meistens in der kriegesischen Bildsprache verwendet (Offb 6,2; 11,7; 12,11; 13,7; 15,2; 17,14).⁷⁵⁵ In Offb 5,5 taucht das Siegesmotiv, das vorher in den Schreiben an die sieben Gemeinden enthalten war, zusammen mit dem Bild des Lammes auf.⁷⁵⁶ Mit dem Aorist verbindet der Seher den bereits errungenen Sieg des Lammes⁷⁵⁷, wie schon in Offb 3,21 (vgl. 1Kor 15,57). Außerdem findet sich in Offb 12,11 noch ein Siegespruch im Aorist für die Märtyrer⁷⁵⁸: Ihr Sieg über den Drachen ist „wegen des Blutes des Lammes und wegen des Wortes ihres Zeugnisses“ gelungen.⁷⁵⁹ In der Vision wird der Sieg, der den Gemeinden versprochen wird, durch den Kampf gegen den Drachen sichtbar. Nicht nur Christus, sondern auch die Märtyrer sind siegreiches Vorbild der

Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 50.

⁷⁴⁸ „In the first three letters the exhortation to conquer is the last element in the letter and is immediately preceded by the call for attention. The reverse arrangement characterizes the last four letters; the exhortation to conquer immediately precedes the call for attention, which concludes the letters. No satisfying explanation has been given for this variation. The exhortation to conquer in many respects encapsulates the basic purpose of the salvation-judgment oracle, which is to encourage Christians to meet the challenges which face them in circumstances of religious and political oppression“: AUNE, Prophecy, 278.

⁷⁴⁹ Vgl. HAHN, Sendschreiben, 375f.

⁷⁵⁰ Vgl. AUNE, Form, 190f.; DERS., Prophecy, 276-278.

⁷⁵¹ Vgl. KERNER, Ethik, 47f.

⁷⁵² Vgl. BEASLEY-MURRAY, Immortality, 86.

⁷⁵³ Kerner nimmt die Siegesprüche in den Sendschreiben als ethisches Motiv an. In der Verfolgungssituation fordern die Siegesprüche den Gläubigen auf, treu zu bleiben: Vgl. KERNER, Ethik, 49-52.

⁷⁵⁴ Vgl. SÖDING, Siegertypen, 348-352.

⁷⁵⁵ Vgl. DULK, Promise, 522.

⁷⁵⁶ Nach Bauckham wird der Messianismus, der in der jüdischen Hoffnung die Herrschaft Gottes bedeutet und im Alten Testament, bzw. in den Propheten ein großes Thema ist, durch den Siegespruch in der Offb verwirklicht. Der Seher zeigt den Messianismus im militärischen Bild und dadurch zielt er auf das Reich Gottes und dessen Herrschaft über die ganze Welt in eschatologischer Spannung ab: Vgl. BAUCKHAM, Theology, 69f.; GIESEN, Gericht, 35.

⁷⁵⁷ Herzer bespricht den intransitiven Gebrauch des Verbs νικάω, und in fast allen Stellen, wo dieses Verb verwendet wird, bedeutet der intransitive Gebrauch den Sieg über die glaubensfeindlichen Mächte in kriegerischer Szene: Vgl. HERZER, Der apokalyptische Reiter, 241f.

⁷⁵⁸ Vgl. TAEGER, Gesiegt, 94f.

⁷⁵⁹ „Witness in the Apocalypse thus connects the work of the Lamb with the faithful response of the readers/hearers“: JOHNS, Lamb Christology, 175.

Gläubigen.⁷⁶⁰ Die Vision zeigt mit dem Weheruf in Offb 12,12 den eschatologischen Erwartungshorizont, der zwischen dem schon errungenen Sieg im Himmel und dem zukünftigen Sieg auf der Erde steht. Mit einem Nebensatz (ὅτι)⁷⁶¹ wird auf den Untergang des Satans hingewiesen: „Seine Wut ist groß, weil er weiß, dass er nur kurze Zeit hat.“⁷⁶² Hier erscheint das Zeugnis der Märtyrer⁷⁶³, die ihr Leben hingegeben haben⁷⁶⁴, als Standhaftigkeit im Glauben.⁷⁶⁵ Weiterhin wird der Sieg allen treuen Gläubigen in 17,14 versprochen: Mit Christus, der κύριος κυρίων καὶ βασιλεὺς βασιλέων ist, werden Berufene, Auserwählte und Treue die widergöttlichen Mächte überwinden (vgl. Dan 7,21). Der Sieg des Lammes kommt auch mit dem Reiter Gottes in der krieglerisch-forensischen Szenerie zum Ausdruck (Offb 19,11–21).⁷⁶⁶

In der Offb wird das Wort νικᾶω einmal in Offb 13,7 für die widergöttlichen Mächte verwendet⁷⁶⁷, um die Eigenschaft des Tieres, das den wahren Gott imitiert, zu identifizieren: Nach dem Lamm, das durch sein Blut die Menschen für Gott erkaufte hat (Offb 5,9), wird das Tier aus dem Meer ähnlich beschrieben (vgl. Dan 7,21) und wie das Lamm (Offb 5,11–14) wird auch das Tier angebetet (Offb 13,8; vgl. Offb 19,20), aber von denjenigen, die nicht im Buch des Lebens registriert sind. Außerdem ist die Imitation durch die widergöttlichen Mächte in der Offb auffallend und der Seher beabsichtigt dies zu beweisen, indem er das Tier bzw. den Drachen und das Lamm mit den gleichartigen Ausdrücken beschreibt: Der Löwe aus dem Stamm Juda (Offb 5,5) – ein Panther (Offb 13,2); der Thron des Lammes (Offb 5,1) – der Thron des Drachen (Offb 13,2); die Herrschaft über die ganze Welt (Offb 5,9; 14,6) – die Macht über die Welt (Offb 13,7); viele Diademe (Offb 19,12) – sieben und zehn Diademe (Offb 12,3; 13,1); das Wort Gottes (Offb 19,13) – Gotteslästerung (Offb 13,1); die Würde des Lammes (τίς ἄξιος ἀνοῦξαι τὸ βιβλίον in Offb 5,2) – unvergleichliche Macht des Tieres (τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ in Offb 13,4); das geschlachtete Lamm (Offb 5,6.9.12) – einer der Köpfe

⁷⁶⁰ Roose betont die Bereitschaft zum Tod nach dem Beispiel des Sieges Christi und der Märtyrer: Vgl. ROOSE, Zeugnis, 48f.

⁷⁶¹ Im Gegensatz zu Offb 12,12 zeigt die Konjunktion ὅτι den Grund für den Sieg des Lammes in Offb 17,14: Vgl. BEALE, Revelation, 881; KRAFT, Offenbarung, 224.

⁷⁶² Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 238f.

⁷⁶³ Nach Holtz ist das Wort μάρτυς in der Offb noch nicht auf den Sinn, der alle wegen des Glaubens Getöteten bedeutet, festgelegt: Vgl. HOLTZ, Christologie, 77f.

⁷⁶⁴ Beale betont mit der Präposition ἄχρι, dass ‚Märtyrer‘ nicht auf eine auserwählte Gruppe eingegrenzt ist, sondern auf alle Gläubigen hinweist: Vgl. BEALE, Revelation, 665f.

⁷⁶⁵ Bauckham sagt, dass der Sieg nicht unbedingt im Tod, sondern im treuen Glauben besteht: Vgl. BAUCKHAM, Climax, 228f.

⁷⁶⁶ Vgl. GIESEN, Gericht, 36f.

⁷⁶⁷ „Der Spruch weist einerseits auf das große Risiko hin, dem sich die aussetzen, die sich dem Anspruch des Tieres auf Anbetung und göttliche Verehrung widersetzen, und er deutet andererseits die Unvermeidlichkeit solchen Widerstandes an“: ROLOFF, Offenbarung, 138.

des Tieres war wie geschlachtet (Offb 13,3).⁷⁶⁸ Mit dem Begriff des Siegens wird das Tier parallel zum Lamm dargestellt.⁷⁶⁹ Ähnlich stehen die treuen Gläubigen auch den Gottlosen gegenüber. Um die verführende und nachgeahmte Macht von der göttlichen unterscheiden zu können, taucht abermals die Aufforderung zum Hören in Offb 13,9 auf: „Wenn jemand ein Ohr hat, so höre er“ (ἐῖ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω).

Der letzte Siegespruch in der Offb findet sich zusammen mit der Warnung vor dem zweiten Tod und unmittelbar vor der Verheißung des Neuen Jerusalem: „Wer überwindet, wird dies erben⁷⁷⁰, und ich werde ihm Gott sein und er wird mir Sohn sein“ (Offb 21,7). Im Kontext kann man daran denken, dass das Erbe sich auf die Aussage: „Ich mache alles neu“, in Offb 21,5b bezieht.⁷⁷¹ Die Verheißung des Erbes in der neuen Welt bedeutet nichts anderes, als dass der Überwinder an der Neuschöpfung teilhaben wird. Aus diesem Grund hat dieser Spruch resümierende Funktion in der Offb, indem alle Siegesprüche der Sendschreiben zusammengefasst werden.⁷⁷² Dazu betont der letzte Siegespruch, der als Adoptionsformel zu verstehen ist und mit dem Gott David das Königtum verheißen hat (vgl. 2Sam 7,14)⁷⁷³, die engste Beziehung zu Gott in der Gottessohnschaft: Alles wird neu und diese gänzliche Neuschöpfung beruht auf einer neuen Gemeinschaft mit Gott. Dementsprechend stellt der Seher nach diesem Siegespruch die paradiesisch gezeichneten Heilsvisionen vor Augen.

2.2 Anspielung auf den Krieg: Das Blut – αἷμα

Grundsätzlich repräsentiert das Blut als Symbol im Alten Testament (Gen 9,3–4) die Lebenskraft aller Lebewesen, die Gott geschaffen hat. Es wird zudem deutlich als Sitz der Seele vorgestellt (Lev 17,11: נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם). Aus diesem Grund ist es im jüdischen Denken streng verboten, Blut zu sich zu nehmen (ἐσθίω; Lev 17,10–14), denn dieses Verbot spricht davon, dass das Blut als Lebenskraft nur Gott gehört.⁷⁷⁴ Mit dieser Vorstellung taucht das Blut der Tiere als kultisches Versöhnungsmittel des Sühnopfers in den Vorschriften des Pentateuch

⁷⁶⁸ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 249f.

⁷⁶⁹ Bauckham versteht diese Gegenüberstellung der gottfeindlichen Macht als satanische Parodie Christi: Vgl. BAUCKHAM, Climax, 431f.

⁷⁷⁰ Im Vergleich zur Redewendung „ich werde ihm geben“ (δώσω αὐτῷ), die in den Sendschreiben, bzw. in den Siegesprüchen wiederholt wird, kann das Verb κληρονομέω im Futur dieselbe Funktion übernehmen: Vgl. BEALE, Revelation, 1058.

⁷⁷¹ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 458.

⁷⁷² Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 352f.; ROLOFF, Offenbarung, 200.

⁷⁷³ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1129.

⁷⁷⁴ Vgl. LAUBACH, αἷμα, 196f.

auf (Ex 30,10; vgl. Lev 3,1–5,13).⁷⁷⁵ Nach dieser Grundvorschrift gilt das vergossene Blut eines Menschen als sein Tod (Gen 4,10; Jos 2,19; vgl. Num 35,19–27⁷⁷⁶). Aus diesem Grund wird dieser Ausdruck oft bei der Schilderung eines Feldzuges verwendet, um die Gewalt des Kampfes zu zeigen (1Kön 22,35; Ez 38–39). Auffällig ist, dass das Blut auch als Symbol für die kosmische Katastrophe in der eschatologisch-apokalyptischen Prophezeiung verwendet wird: Als Zeichen des Himmels findet sich das Blutsymbol am Tag des Herrn für die Verwandlung von Sonne und Mond (Joël 3,3–4).⁷⁷⁷

Im Neuen Testament wird Blut (αἷμα) 97-mal verwendet, davon 21-mal im Hebräerbrieff, neunzehnmal in der Offb⁷⁷⁸ und zwölfmal in den paulinischen Briefen. Vor allem ist dabei christologisch an den Tod Jesu zu denken; das Symbol des Pascha-Lammes verweist auf diesen Heilstod.⁷⁷⁹ Der erlösende Tod Jesu wird auch in der Offb mit dem Begriff Blut umschrieben⁷⁸⁰: „Und von Jesus Christus, der der treue Zeuge ist, der Erstgeborene der Toten und der Herrscher der Könige der Erde. Dem, der uns liebt und uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut“ (Offb 1,5). Diese Darstellung mit der Heilsbedeutung, die durch das Blut Jesu Christi ermöglicht wird⁷⁸¹, wiederholt sich in der Offb (Offb 5,9; 7,14), und das Blut des Lammes erscheint als christologisch grundlegendes Motiv des Sehers, um die Bedeutung des Todes Jesu Christi und dessen Sieg über die bösen Mächte in den apokalyptischen Visionen aufzuzeigen (vgl. Offb 19,13).⁷⁸² In diesem Sinne erinnert das Blut Christi an seinen erlösenden Tod⁷⁸³ und das Bild des Lammes, das geschlachtet ist, wird mit dem Pascha-Lamm aus dem Exodus assoziiert (vgl. Mk 14,12; 1Kor 5,7).⁷⁸⁴ Als Bild der Hingabe⁷⁸⁵ stellt der

⁷⁷⁵ Vgl. GERLEMAN, בָּרַךְ, 448–451.

⁷⁷⁶ Im Alten Testament findet sich die Aussage „Bluträcher“, der den Mörder töten soll; er „tilgt das Sühnungsfördernde Blut von Land und Gemeinschaft“ (Dtn 19,6,12; Jos 20,1–6; 2Sam 14,11): BÖCHER, Blut II, 730. Vgl. KNÖPLER, Blut, 491f.

⁷⁷⁷ Vgl. LAUBACH, αἷμα, 199f.; TREBILCO, בָּרַךְ, 964.

⁷⁷⁸ Offb 1,5; 5,9; 6,10,12; 7,14; 8,7,8; 11,6; 12,11; 14,20; 16,3.4.6(bis); 17,6(bis); 18,24; 19,2; 19,13.

⁷⁷⁹ Vgl. BEHM, αἷμα, 173f.

⁷⁸⁰ Decock teilt die Blut-Aussagen in der Offb in drei Gruppen ein. Seiner Meinung nach weist das Blut auf das Blut Christi, auf das Blut der Märtyrer und auf das Symbol des Gerichts Gottes hin. Aber vor allem bedeutet das Blut in allen drei Gruppen Gewalt oder Tod: Vgl. DECOCK, Symbol of Blood, 157f.

⁷⁸¹ „Strittig ist, ob der Ausdruck ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ mit ‚durch sein Blut vergießen‘ im Sinne von ‚durch seinen gewaltsamen Tod‘ oder ‚durch sein Blut‘ im Sinne von ‚durch seinen Sühnopfertod‘ zu übersetzen ist. Entsprechend wird in diesem Ausdruck entweder ein Rückgriff auf die Tradition vom stellvertretenden Tod der Märtyrer oder ein Rückgriff auf die kultische Sühnetheologie und damit zugleich ein Vorgriff auf die späteren Aussagen über das Opferlamm gesehen“: KNÖPLER, Blut, 487.

⁷⁸² Nach Tilborg sind das geschlachtete Lamm und sein Sieg miteinander kombiniert und diese Kombination steht den Tieren, die gottfeindlich beschrieben sind, in der Offb gegenüber: Vgl. TILBORG, Danger, 18f.; HOLTZ, Christologie, 71f.

⁷⁸³ Vgl. BÖCHER, Blut II, 735.

⁷⁸⁴ Zimmermann schreibt, dass das Passa-Ritual als Opfer streng an den Tempel gebunden ist. In diesem Sinne ist der Tod Christi als Opferlamm eine metaphorische Aussage, die die Opferchristologie im frühen Christentum zeigt: Vgl. ZIMMERMANN, Opfer, 82–85; KNÖPLER, Blut, 503; SÖDING, Gott und das Lamm, 89f.

⁷⁸⁵ Vgl. ZIMMERMANN, Opfer, 92.

Seher dem Leser das passive Lamm vor Augen.⁷⁸⁶ Außerdem bezeichnet der Seher mit dem Symbol des Blutes⁷⁸⁷ auch den endzeitlichen Krieg (vgl. Offb 11,6; 12,11).⁷⁸⁸ Demgegenüber wird der Reiter Gottes in Offb 19,13 aktiv als Sieger und Richter des eschatologischen Gerichts gekennzeichnet und durch das Blut mit dem Lamm identifiziert.⁷⁸⁹

In der Offb will der Seher durch die Blut-Aussagen nicht nur trösten, sondern den treuen Gläubigen auch verheißen, dass sie mit Christus siegen werden.⁷⁹⁰ Dementsprechend tritt in Offb 7,9 eine große und unzählbare Volksmenge auf, die mit weißen Gewändern bekleidet ist und auf den Sieg verweist.⁷⁹¹ In der folgenden Audition wird die Reinigung der Gewänder, die gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht werden⁷⁹², in paradoxer Weise dargestellt⁷⁹³ (Offb 7,13–14; vgl. Offb 22,14). Die Volksmenge verweist deutlich auf die Märtyrer, „die aus der großen Bedrängnis kommen“. Die Reinigung und das Weißmachen der Kleider durch das Blut des Lammes (vgl. Gen 49,11) bezeugen⁷⁹⁴, dass die Volksmenge am Heilstod Jesu anteilhat (vgl. Offb 5,9; Ex 19,10⁷⁹⁵) und jetzt vor dem Thron Gottes dient (Offb 7,15–17).⁷⁹⁶ Die Märtyrer partizipieren an dem Sieg des Lammes, das den Tod besiegt, weil sie dem Lamm bis zum Tod treu gefolgt sind.⁷⁹⁷ Diese Deutung des Martyriums beinhaltet die Siegesprüche an die sieben Gemeinden: Im Blut des Lammes werden das Martyrium zum Sieg und die Bedrängnis zur Seligkeit umgewandelt. In anderen einzelnen Blutaussagen der Offb findet sich ein typologisches Motiv, das mit den ägyptischen Plagen aus Exodus korrespondiert⁷⁹⁸: In Offb 8,8 und 16,3.4 erinnert die Schilderung, das Wasser zu Blut

⁷⁸⁶ Vgl. Mt 20,28; Mt 10,45; Gal 1,4; 3,13; 4,5; 1Kor 6,20; 7,23; 15,3; Tit 2,14; 1Petr 1,18; 3,18.

⁷⁸⁷ Im Bezug auf die Erlösung von den Sünden betont Knöppler das Loskaufmotiv in der Offb und nach ihm gilt das Blut als Lösegeld in Offb 1,5 und 5,9; Vgl. KNÖPLER, Blut, 504f., 507; DERS., Sühne, 262–264.

⁷⁸⁸ Vgl. BAUCKHAM, Theology, 75; ROOSE, Zeugnis, 71.

⁷⁸⁹ Vgl. I.2.1.6.

⁷⁹⁰ Vgl. ROOSE, Zeugnis, 76f.; SATAKE, Christologie, 316.

⁷⁹¹ „If 7,9a contrasts the great multitude as innumerable and international with 144,444 Israelites, there is as yet no reinterpretation of the military theme as such. Indeed, ὄχλος could correctly be translated ‘army’, and verses 9b–10 can readily be understood as continuing the military theme by depicting the army victorious after battle“: BAUCKHAM, Climax, 225.

⁷⁹² Im Hinblick auf die weißen Gewänder glaubt Kraft, dass diese Vorstellung auf die Taufe (bzw. auf die weißen Taufgewänder) hinweist: Vgl. KRAFT, Offenbarung, 130; ROLOFF, Offenbarung, 92.

⁷⁹³ Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 394.

⁷⁹⁴ Beale legt dar, dass die Reinigung der Kleider auf die Vergebung der Sünden hinweist (vgl. Jes 1,18; 64,6; Sach 3,3–5): Vgl. BEALE, Revelation, 436.

⁷⁹⁵ Fekkes diskutiert den alttestamentlichen Hintergrund von Offb 7,14 und nach seiner Analyse sagt er, dass Ex 19,10 der primäre Text im Alten Testament für Offb 7,14 ist und Gen 49,11, sowie Jes 1,18 als sekundär erscheinen: Vgl. FEKKES, Prophetic Traditions, 167–169.

⁷⁹⁶ Nach Schüssler-Fiorenza kann Offb 7,14 von dem Motiv des „Gott-Nahen“ von Ex 29,4 beeinflusst sein. Ihrer Meinung nach spricht Offb 7,15–17 vom priesterlichen Dienst im Himmel, der als eschatologischer Dienst im Tempel Gottes gilt: Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 394–397; KNÖPLER, Sühne, 264.

⁷⁹⁷ Vgl. BAUCKHAM, Climax, 228f.

⁷⁹⁸ Wold vermutet, dass das Motiv des Exodus in der Lamm-Doxologie (Offb 5,9–11) als Neu-Exodus zu denken ist. Dieses Motiv wird in der Offb durch das Bild des Lammes mit dem Exodus assoziiert und auf die Befreiung der Christen bezogen: Vgl. WOLD, Plague, 280–282; HAHN, Trostbuch, 69.

verwandelt wird, an die erste Plage in Ex 7,17–18.⁷⁹⁹ Das Blutmotiv, das auf die Plagen aus Exodus hinweist, akzentuiert die Befreiung der treuen Gläubigen von Unterdrückung. Dadurch werden das Volk Gottes, Israel und die Gläubigen, in der Offb typologisch miteinander verknüpft.

Nach der Darstellung des geschlachteten Lammes in der Doxologie (Offb 1,5; 5,9) taucht Blut in Zusammenhang mit dem Motiv des Zornes des Lammes auf. Nach der Vision der vier Reiter findet sich der Ruf der Geschlachteten an das Lamm in Offb 6,9–10 mit der Forderung nach Gericht und Rache: „Bis wann, heiliger und wahrhafter Herr, richtest und rächst⁸⁰⁰ du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen?“ (Offb 6,10; vgl. Ps 79,10; Sach 1,12).⁸⁰¹ Jesu Antwort folgt dieser Forderung in Offb 6,11: Sie sollen noch eine kurze Zeit abwarten. Eine paränetische Aussage findet sich in den natürlichen Katastrophen vor dem baldigen Gericht, das den Zorn des Lammes hervorrufen wird (Offb 6,12–17). Relevant sind die Verben „richten und rächen“ (κρίνω und ἐκδικέω), um den Zorn des Lammes auszudrücken. Außerhalb von Offb 6,10 werden diese Verben nur in Offb 19,2 wieder zusammengenannt.⁸⁰² Ähnlich mit Offb 6,10 erscheint der Ruf des Gottesvolkes, das in eine Situation von Ungerechtigkeit und Gewalt geraten ist und außer in Gott, als dem einzigen Weg, um sich Recht zu verschaffen, keine Geborgenheit findet. In diesen Fällen tritt Gott als Rächer (des Blutes) seines Volkes im Alten Testament auf (vgl. Ps 9,13; 72,14).⁸⁰³ Der Seher stellt in diesem Motiv der Rache, das auf die Gerechtigkeit Gottes im Alten Testament hinweist, den Zorn des Lammes als Grund der apokalyptischen Vision und der Naturkatastrophen dar (vgl. Offb 11,18)⁸⁰⁴: „Und sie sagen zu den Bergen und zu den Felsen: Fallt auf uns und verbergt uns vor dem Angesicht dessen, der auf dem Thron sitzt, und vor dem Zorn des Lammes.“⁸⁰⁵

⁷⁹⁹ Ferner wird der mit Feuer und Blut vermischte Hagel in Offb 8,7 deutlich mit der siebten Plage in Ägypten (Ex 9,23–25) verbunden und in Offb 6,2 ist die Finsternis, die als die neunte Plage in Exodus aufgezählt wird (Ex 10,21–23), zu finden.

⁸⁰⁰ Das griechische ἐκδικέω erscheint als Übersetzung vom Hebräischen נָקַם. Aber die Rache für das Blut erinnert an Bluträcher (נָקַם הַדָּם). Außerhalb der Offb findet dieses Wort sich nur in der Erzählung der Witwe, die von einem Richter ihr Recht einfordert (Lk 18,2–5).

⁸⁰¹ Nach Beale ist die Frage mit „bis wann“ typisch in der LXX, um das eschatologische Gericht Gottes gegen die Unterdrücker heraufzuführen (vgl. Ps 13,2; 74,10; 79,5; 80,5; 89,47; 90,13; 94,3; Dan 8,13): Vgl. BEALE, Revelation, 392.

⁸⁰² „Wie in den Visionszyklen Ausblicke auf die Heilsvollendung eingeblendet sind, so entsprechend auch Ausblicke auf das Endgericht. So ist bereits in 14,14–20 vom Gericht des Menschensohnes die Rede, in 16,2 vom Gericht über diejenigen, die das Tier anbeten (vgl. 14,9.11), und mehrfach vom Gerichtsurteil über das gottlose Babylon (14,8; 16,19; 18,2f.10b.16; 19,1–8) (...) Dass so häufig und so nachdrücklich vom göttlichen Gericht die Rede ist, verweist darauf, dass Gott sich nicht spotten lässt und sein Recht aufrichtet“: HAHN, Trostbuch, 64. Vgl. GIESEN, Offenbarung, 184.

⁸⁰³ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 407f.

⁸⁰⁴ Vgl. BEALE, Revelation, 400f.

⁸⁰⁵ Müller nimmt an, dass der Ausdruck „vor dem Zornes des Lammes“ eine spätere Interpolation ist. Seine Annahme beruht auf Jes 2,10.19.21: Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 174f.

Denn der große Tag⁸⁰⁶ ihres Zornes ist gekommen. Und wer ist in der Lage zu bestehen?“ (Offb 6,16–17). Das Motiv des Zornes kommt mit der Metapher in Offb 14,19–20 zum Ausdruck⁸⁰⁷, wo an den Ruf der Geschlachteten zum Gericht in Offb 6,10 erinnert wird.⁸⁰⁸ Dem großen Zorn Gottes entsprechend weist die Unmenge von Blut⁸⁰⁹, dessen Ausmaß durch ein Bild veranschaulicht wird („bis an die Zügel der Pferde“ in v. 20; vgl. 1Hen 100,3)⁸¹⁰ und das aus der Traubenkelter⁸¹¹ herausfließt, auf die vernichtende Gewalt Gottes hin (vgl. Offb 19,15).⁸¹² Das Bild in Offb 14,19–20 ist aus zwei eschatologischen Aussagen auf dem Hintergrund von Joël 4,13 (eschatologische Ernte) und Jes 63,1–6 (Keltertreten) vermischt: In den beiden Stellen ist auch der Zorn Gottes der Grund des Gerichtsvorgangs, so auch in der Offb. Dieses Strafgericht wird als Tat der Gerechtigkeit Gottes mit kriegesischen Metaphern beschrieben.⁸¹³ Im Hinblick auf das Strafgericht, dessen gewaltige Vernichtung durch den Zorn Gottes verwirklicht wird, kann das Bild der Traubenernte in Offb 14,19–20 mit der Vision des Reiters Gottes als endzeitlichem Richter in Offb 19,11–21 verbunden werden.⁸¹⁴

Vor allem fällt das Bluttrinken auf, das in der jüdischen und christlichen Tradition streng verboten ist (vgl. Lev 17,10–14; Apg 15,20). In der dritten Vision der sieben Schalen verbinden sich die zwei Vorstellungen des Blutvergießens und des Bluttrinkens mit der

⁸⁰⁶ Auffallend ist der Ausdruck „der große Tag“, der im Alten Testament selten verwendet wird. Dieselbe Aussage findet sich nur in Zef 1,14 (vgl. Joël 2,11.31). In 1Hen 10,6 weist eine ähnliche Formulierung auf das Gericht Gottes hin (der große Tag des Gerichts). Aune schreibt, dass „der Tag (des Herrn)“ normalerweise in Verbindung mit einer bestimmten geschichtlichen Situation verwendet wird (vgl. Jes 9,3; Ez 34,12; Hos 1,11) und im eschatologischen Sinne das letzte Gericht Gottes andeutet (vgl. Kgl 1,21; Ez 7,19): Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 421f.; BEALE, Revelation, 401; KRAFT, Offenbarung, 123.

⁸⁰⁷ Nach Bauckham ist die Ernte (Offb 14,14–20) mit der Erstlingsfrucht in Offb 14,4 angedeutet. Und die Ernte auf der Erde verweist nicht auf das Gericht, sondern auf die Sammlung aller Nationen (vgl. Offb 14,6; Ex 22,29): Vgl. BAUCKHAM, Climax, 291f.

⁸⁰⁸ Bauckham sieht in diesen beiden Bildern zwei kontrastreiche Vorstellungen. Nach ihm gilt die Ernte der Erde als positives Bild und die Traubenkelter der Erde als negatives Bild: Vgl. BAUCKHAM, Climax, 296. Demgegenüber nimmt Fekkes die beiden Vorstellungen als Gerichtsvorgang an: Vgl. FEKKES, Prophetic Traditions, 193f. Vgl. BEALE, Revelation, 774–776; HEIL, Fifth Seal, 236f.; HOFFMANN, Destroyer, 95–100; HUBER, Menschensohn, 259.

⁸⁰⁹ In der Antike war die metaphorische Verbindung von Wein und Blut nicht fremd. Ferner wird der Saft der Trauben oft im Alten Testament als das Blut der Trauben beschrieben (Gen 49,1; Dtn 32,14; Sir 39,26; 50,15; 1Makk 6,34): Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 847.

⁸¹⁰ Vgl. HUBER, Menschensohn, 265f.

⁸¹¹ Die Anlage der Kelter ist „außerhalb der Stadt“ (Offb 14,20) und zeigt deutlich, über wen Gott richtet. Hier kann man an zwei parallele Gruppen denken: In der Offb werden die treuen und untrenen Gläubigen kontrastreich dargestellt. Dieser Gedanke ist vergleichbar mit der jüdischen Eschatologie, in der das Volk Gottes, Israel, den Heiden gegenübergestellt wird: Vgl. RUSSELL, Message, 297–303.

⁸¹² Vgl. BEALE, Revelation, 781.

⁸¹³ „Nicht allein der Blick auf Strafgericht und Endzeitkampf bestimmen den Gehalt der Textaussage, die parallel aufgebauten Erntebilder eröffnen vielmehr eine differenzierende Sichtweise und zeichnen in der ersten Teilszene im Bild von der Getreideernte einen Gerichtsvorgang, dessen Ausgang vordergründig unbestimmt bleibt und ohne weiteres auch in eine positive Richtung gedacht wird und durch die einander ergänzende Gegenüberstellung der beiden Szenen noch zusätzlich verstärkt“: HUBER, Menschensohn, 267.

⁸¹⁴ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 339f.; MÜLLER, Offenbarung, 271; KRAFT, Offenbarung, 199.

ägyptischen Plage, die das Wasser in Blut verwandelt (Offb 16,3–4)⁸¹⁵: „Denn Blut von Heiligen und Propheten haben sie⁸¹⁶ vergossen, also hast du ihnen Blut zu trinken gegeben; sie sind es wert“ (Offb 16,6). In einer Gerichtsszene schildern zwei figurative Blut-Aussagen die konkrete Drangsal der Gläubigen, die nicht nur verfolgt, sondern auch mit dem Tod bedroht werden.⁸¹⁷

Ursprünglich findet sich das Blutvergießen im Alten Testament in mehrfacher Bedeutung: Zuerst wird dieser Ausdruck meistens für den Ritus im Kult (vgl. Ex 29,12), bzw. im Sühnopfer (vgl. Lev 4,1–5,13) verwendet. Dadurch versöhnen sich die sündigen Menschen mit Gott. Weiterhin verweist das Blutvergießen auf Blutschuld im Sinne der Tötung von Menschen.⁸¹⁸ Außerdem wird das Blutvergießen auch mit dem Land, das als Erbe gilt, verbunden und in diesem Sinne ist Blutvergießen in Num 35,33 die einzige Entsühnung für das Land, das durch das Blutvergießen entweiht worden ist, nämlich durch Blutrache an dem, der das Blut im Land vergossen hat (Dtn 19,10; vgl. Offb 18,24). Um Blutvergießen auszudrücken, wird das Verb ἐκχέω gebraucht. Dieses Verb wird in der weisheitlichen und prophetischen Tradition auch für den Zorn⁸¹⁹, den Geist Gottes⁸²⁰ und dessen Erbarmen⁸²¹ benutzt, um eine katabatische Bewegung vom Himmel zur Erde oder von Gott zu den Menschen zu formulieren. Diese figurative Anwendung verdeutlicht sich im Neuen Testament: In den Evangelien vergießt Jesus Christus sein Blut für die Versöhnung der Menschen und in Apg 2,17 gießt Gott seinen Geist über allen Menschen aus (vgl. Röm 5,5; Tit 3,6). Demgegenüber wird dieses Verb bei der Vision der sieben Schalen in der Offb verwendet, um den Zorn Gottes auf die Welt zu gießen. Daraus kann man schließen, dass „Vergießen“ in der Offb stets auf den Zorn Gottes hinweist.⁸²²

Im Hinblick auf die Syntax wird das Blutvergießen mit einer Kausalkonjunktion (ὅτι) eingeführt, und in der Konsequenz tritt das Motiv des Bluttrinkens in Offb 16,6b auf: „Also hast du ihnen Blut zu trinken gegeben.“ Zweifellos bezieht sich der Pluraldativ (αὐτοῖς) auf

⁸¹⁵ Nach Vanni schafft die Aussage mit dem Blut in Offb 16,3–4 einen Kontrast zwischen dem Leben und dem Tod. Dementsprechend wird „wie ein Toter“ (ὡς νεκροῦ) hinzugefügt und deutlich das Blut gegen das Leben abgesetzt: Vgl. VANNI, *Sangue*, 866f.

⁸¹⁶ Im Kontext sind die Pluralpronomen in Offb 16,6 diejenigen, „die das Malzeichen des Tieres hatten und sein Standbild anbeteten“ (Offb 16,2).

⁸¹⁷ Vgl. BEALE, *Revelation*, 819.

⁸¹⁸ Nach der Sintflut taucht der Begriff Blutschuld als Grund für Blutrache in Gen 9,5–6 auf (vgl. Dtn 21,7; Ps 106,38). Nach Decock ist die Aussage über Blutrache vergleichbar mit der *lex talionis*, die auf einem Proportionalverhältnis beruht: Vgl. DECOCK, *Symbol of Blood*, 171; AUNE, *Revelation* 6–16, 887.

⁸¹⁹ Ps 69,25; 79,6.10; Hos 5,10; Zef 3,8; Jer 6,11; 10,25; Ez 7,8; 9,8; 16,38; 20,8.13.21; 21,36; 22,31.

⁸²⁰ Joël 3,1–2; Sach 12,10; Ez 39,29.

⁸²¹ Sir 16,11; 18,11; vgl. Sir 24,33 (Lehre).

⁸²² Offb 16,1.2.3.4.8.10.12.17.

diejenigen, die die Blutschuld von Heiligen und Propheten tragen (Offb 16,2).⁸²³ Das Subjekt im Satz „Sie sind es würdig“ (ἄξιοί ἐσιν)⁸²⁴ sind diejenigen, die dem Götzendienst folgen (vgl. Weish 11,16).⁸²⁵ Für diese Interpretation kann man keine genaue Parallele in der jüdischen Tradition heranziehen: Einige Exegeten schlagen Jes 49,26⁸²⁶; Ps 78 (LXX)⁸²⁷ oder 1Hen 7,5⁸²⁸ als Hintergrund vor, aber diese Belege zeigen nur den Zorn und die machtvolle Rache Gottes im Kriegskontext mit der Vorstellung vom Blut der Feinde, die das Gottesvolk unterdrückt haben.

Auf den ersten Blick denkt man beim Bluttrinken an das traditionelle Verbot, aber das Bluttrinken unterscheidet sich vom Verbot des Blutessens durch die Verwendung des Verbs⁸²⁹: Im Kontext bezieht das Bluttrinken sich unmittelbar auf Offb 16,4, wo die Flüsse und Quellen zu Blut wurden, und durch das Blut stellt der Seher die gerechten Taten Gottes den bösen Taten der Götzendiener gegenüber.⁸³⁰ Unter diesem Blickwinkel kann man erkennen, dass das Motiv des Bluttrinkens in Offb 16,6 nicht mit dem Verbot aus dem Alten Testament, sondern mit dem Zorn Gottes zu assoziieren ist, und der Seher erinnert den Leser an den Kelch des Zornes Gottes in Offb 14,10, was sich an dieselben Adressaten richtet.⁸³¹ Darüber hinaus taucht das Motiv des vom Gotteszorn gefüllten Kelchs nochmal in Bezug auf Babylon auf (vgl. Offb 16,19; 17,6)⁸³²: In der Folge kommen das Urteil über Babylon (Offb 18,20) und der Sturz von Babylon als Blutrache des Lammes in der Doxologie (Offb 19,2) zum Ausdruck. Im Zusammenhang zeigen die beiden Vorstellungen des Blutvergießens und des Bluttrinkens die Rache und den Zorn Gottes gegenüber denjenigen, die das Malzeichen des Tieres besitzen und sein Standbild anbeten. In der Vision der sieben Schalen sind die Blut-Aussagen mit dem Zorn Gottes, der der Grund des Strafgerichts ist, verbunden (vgl. Offb 16,6; 19,15).

⁸²³ Wenn der Pluralativ „Heiligen und Propheten“ bedeuten würde, würde es heißen, dass Gott ihren Tod erlaubt und Gott schuld an ihrem Blut wäre: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 888.

⁸²⁴ Beale übersetzt mit „sie sind würdig“ und nach Offb 3,4 (ὅτι ἄξιοί ἐσιν) meint er Heilige und Propheten, die in Offb 16,6 beschrieben sind: Vgl. BEALE, Revelation, 819. Aber demgegenüber kann man wörtlich als „sie sind es würdig“ übersetzen. Das bedeutet in dem Kontext, dass diejenigen, die Blut von Heiligen und Propheten vergossen haben, das Strafgericht verdient haben: Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 280; ROLOFF, Offenbarung, 162.

⁸²⁵ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 352.

⁸²⁶ Vgl. KRAFT, Offenbarung, 216.

⁸²⁷ Vgl. BEALE, Revelation, 819.

⁸²⁸ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 888.

⁸²⁹ In der LXX wird für dieses Verbot immer das Verb ἐσθίω benutzt, nicht πίνω (vgl. Lev 17,10–14; Dtn 12,16.23; 15,23).

⁸³⁰ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 888; BEALE, Revelation, 819.

⁸³¹ Nach King kann das Bluttrinken auch auf die Eucharistie der Gemeinde hinweisen: Er vergleicht das Bluttrinken mit Joh 6,54 und 1Kor 11,21 und findet in Offb 13,11–18 eine Darstellung der Eucharistie. Wahrscheinlich ist seine Annahme von den Aussagen in Offb 16,17–18, die mit der Beschreibung der Evangelien über den Tod Jesu analog sind, beeinflusst: Vgl. KING, Travesty, 308f., 312, 318f.

⁸³² Vgl. VANNI, Sangue, 870f.

2.3 Das bedeutungsvolle Ross des Siegers: Das Pferd – ἵππος

Im Alten Orient und in Ägypten symbolisierte das Pferd allein oder mit Wagen die Stärke im Feldzug. Ursprünglich erscheint dieses Symbol als Repräsentation der Königsherrschaft bezüglich eines militärischen Einsatzes.⁸³³ Im Alten Testament finden sich in diesem Sinne auch symbolische Darstellungen, die von Ägypten beeinflusst scheinen (vgl. 1Kön 10,28–29; 2Chr 1,16–17).⁸³⁴ Nach dem Buch Exodus, wo vom Untergang des Pharaos und seiner Heere mit den Rossen und Streitwagen die Rede ist, zeigen diese die Stärke der feindlichen Heere, die von ihren Königen in den Krieg gegen Israel geführt werden. Dagegen ist Gott paradoxerweise der einzige Herr über die Unmenge der feindlichen Heere im Alten Testament, und wie in Exodus wird der Gottesschutz vor der militärischen Bedrohung durch irdische Könige auch an anderen Stellen versprochen (vgl. Ps 20,8).⁸³⁵ Anscheinend ist das Pferd aufgrund seiner Schnelligkeit (vgl. Jer 4,13) und seines Furcht erregenden Aussehens (vgl. Ijob 39,19–25) für das gewaltsame Kriegsgeschehen besonders geeignet. Bei 17-maliger Anwendung im Neuen Testament ist der Gebrauch der Pferdemetaphorik deutlich mit dem Krieg verbunden: Außerhalb dieser metaphorischen Aussagen (Jak 3,3) wird das Pferd nur in der Offb verwendet und mit Ausnahmen in Offb 14,20 und 18,13 sind die Pferd-Belege in vier Gruppen zu unterteilen: Die vier Reiter (Offb 6,1–8), die fünfte Posaune (Heuschrecken; Offb 9,1–12), die sechste Posaune (Kriegsheere; Offb 9,13–21) und der Reiter Gottes (Offb 19,11–21).

Zunächst wird das Pferd in Offb 6,1–8 in der Vision der vier Reiter genannt. Die Pferde haben vier verschiedene Farben, und in der Vision wird das Pferd vor der Beschreibung des Reiters betont. Der Seher will mit dieser Methode die Funktionen der Reiter anzeigen und damit die Bedeutungen der symbolhaften Bilder verdeutlichen.⁸³⁶ In den zwei Visionen der Reiter wird das Pferd im eschatologischen Kontext verwendet und gemäß dem Gebrauch in der Antike bedeutet es im Kriegsbild Stärke. Im Unterschied zu Offb 6,1–8, wo das Pferd und der Reiter in schlichter Weise beschrieben werden, wird der Reiter Gottes in Offb 19,11–16

⁸³³ Vgl. KEEL, Bildsymbolik, 259; SCHMITT, Herrschaftsrepräsentation, 127f.

⁸³⁴ Normalerweise wird das Pferd als Symbol der militärischen Kraft und der Macht des Königtums verwendet, aber an einigen Stellen symbolisiert das Pferd Reichtum (Gen 14,11.16.21) oder wird als Metapher genutzt (Ps 32,9; Spr 26,3; Weish 19,9; Sir 30,8; 33,6): Vgl. MICHEL, ἵππος, 336f.

⁸³⁵ Vgl. KRAFT, ἵππος, 486.

⁸³⁶ Immer wenn das Pferd erscheint, benutzt der Seher die gleiche Redewendung (καὶ ἰδοὺ ἵππος) mit einer Ausnahme in Offb 6,4. Danach kommt die Darstellung des Reiters mit der gleichen Form im Nominativ vor (καὶ ὁ καθήμενος ἐπ’ αὐτόν; vgl. Offb 6,8). In Offb 19,11 findet sich derselbe Schreibstil für den Reiter Gottes: Vgl. HOFFMANN, Destroyer, 52.

detailliert dargestellt⁸³⁷: Die Bedeutung des Reiters und seine Funktion kommen mit den Namen zum Ausdruck. Dies zeigt eindeutig, dass der Reiter Gottes das endgültige Gericht ausführt und das Urteil durch diesen Reiter vollzogen wird. Die Vision und ihre Botschaft gelten nicht mehr als Paränese, sondern als Erfüllung der vorherigen Verheißungen, die in den treuen Christen auf verschiedene Weise gemacht wurden. Diese hervorragende Bedeutung wird im kriegerischen Bild als Sieg über die gottfeindliche Macht dargestellt.

Außerhalb von Offb 6,1–8 und 19,11 findet sich das Pferd noch in Offb 9 mit der fünften und sechsten Posaune. Im Unterschied zu den anderen Stellen dient das Pferd in Offb 9,7–11 als Teil eines Vergleiches (ὅμοιος): „Wie zum Krieg gerüstete Pferde“. Durch den Vergleich im Aussehen lassen die Heuschrecken an Joël 2,4–9 denken, wo ein großes und starkes Volk am Tag des Herrn dargestellt wird⁸³⁸; aber im Kontext, in dem Gott gegen die Feinde steht, kann die Beschreibung der Heuschrecken auch mit Jer 51,27 assoziiert werden.⁸³⁹ In den beiden Stellen wird das Pferd mit der Kriegsvorstellung beschrieben. Das bedeutet (gleich Ijob 39,19–25), dass das Pferd Schnelligkeit und furchterregendes Aussehen symbolisiert.

Ferner stellt der Seher das Pferd samt Reiter nochmals in Offb 9,17 dar. In der Vision (Offb 9,17–19) sah der Seher die Pferde und die Reiter, die vielfarbige Panzer trugen. Auffallend ist das Aussehen der Pferde, von denen drei Körperteile getrennt beschrieben werden: Ihre Köpfe sind wie Löwen⁸⁴⁰, ihre Körper wie Pferde und ihre Schwänze gleich Schlangen.⁸⁴¹ Dazu gehen Feuer, Rauch und Schwefel aus ihren Mäulern hervor. Immer wieder weisen die Exegeten im Hinblick auf das Aussehen der Pferde auf Leviathan in Ijob 41,10–25 als alttestamentlichen Hintergrund dieser Beschreibung hin.⁸⁴²

Durch dieses furchtbare Aussehen wird die Funktion der Pferde betont: Der dritte Teil der Menschen wird durch Feuer, Rauch und Schwefel getötet. Von den drei Plagen versinnbildlichen Feuer und Schwefel als typische Redewendungen die Strafe in der Offb. Vor allem erinnern Feuer und Schwefel an Sodom und Gomorra (Gen 19,24; vgl. Lk 17,29) und sind Symbol für den Zorn Gottes gegen die Gottlosen und Frevler im Alten Testament (vgl. Ps

⁸³⁷ Slater unterscheidet Offb 6,1–8 von Offb 19,11–16. Seiner Meinung nach ist das primäre Symbol in Offb 6,1–8, nicht der Reiter, sondern das Pferd und seine Farbe, während der Reiter als das primäre Symbol der Vision in Offb 19,11–21 erscheint: Vgl. SLATER, Christ, 175.

⁸³⁸ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 218f.

⁸³⁹ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 531.

⁸⁴⁰ Das Löwenbild war in der Antike ein Symbol für unüberwindliche Kraft: Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 422f.

⁸⁴¹ Nach Aune finden sich ähnliche Beschreibungen des Körpers in der Mythologie: In der griechischen Mythologie hatte die Chimäre drei verschiedene Körper, bzw. sie hatte einen Kopf wie eine Ziege und den Körper eines Löwen und einer Schlange: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 539f.

⁸⁴² Vgl. BEALE, Revelation, 516f.; BOUSSET, Offenbarung, 305; KRAFT, Offenbarung, 144; LOHSE, Offenbarung, 62; ROLOFF, Offenbarung, 105.

11,6; Ez 38,22). Es werden ausnahmslos Feuer und Schwefel in der forensischen Szene verwendet und sie beziehen sich dabei stets auf die Todesstrafe, die durch den Zorn Gottes vollzogen wird (Offb 14,10; 19,20; 20,10; 21,8). In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass das Bild der Plagevision mit Feuer und Schwefel auf das Gericht Gottes abzielt.⁸⁴³ Trotz der grausamen Bilder zeigt die Plagevision der sechsten Posaune eine paränetische Eigenschaft und fordert zur Umkehr auf.⁸⁴⁴ Der Seher berichtet in der Folge, was nach den Plagen geschieht (Offb 9,20–21)⁸⁴⁵: Die meisten Menschen beten neue Götzenbilder an und bekehren sich nicht (vgl. Ex 14,4–8; Weish 12,9–11).

2.4 Das Umfeld: Krieg führen – πολεμέω

Als Kern der Lehre des Neuen Testament bzw. der Lehre Jesu finden sich die goldene Regel (Lk 6,31; vgl. Tob 4,15) und das Gebot der Nächstenliebe (Mk 12,29–31; Dtn 6,5–9). Trotzdem ist in der Offb von Krieg und von der Gewalt Gottes die Rede. Im Neuen Testament begegnet man außerhalb der apokalyptischen Texte (vgl. Mk 13,7) kaum einer Aussage, die auf militärische Auseinandersetzung hinweist (vgl. Jak 4,1–2).⁸⁴⁶ In Lk 14,31 und 1Kor 14,8 wird der Krieg als Metapher verwendet.⁸⁴⁷

Im Alten Testament ist das Kriegsmotiv üblich, um die Herrschaft Gottes in der Welt und seine Initiative im Geschichtslauf zu klären. Insofern wird Gott auch „Krieger“ genannt (Ex 15,3), und es gibt sogar das „Buch der Kriege des Herrn“ (Num 21,14).⁸⁴⁸ Das Kriegsmotiv wird in zwei verschiedenen Richtungen angewandt und überliefert: Einerseits steht Gott zum Schutz seines Volkes gegen feindliche Völker auf (vgl. Ri 5,23), andererseits führt Gott selbst zur Strafe Krieg gegen Israel durch fremde Völker (vgl. Am 2,4–16).⁸⁴⁹ Das Kriegsmotiv wird im Frühjudentum mit dem forensischen Motiv verbunden, und danach ist das endgültige Gericht Gottes mit Krieg verknüpft (1Hen 94).⁸⁵⁰

In der Offb wird das Verb πολεμέω sechsmal verwendet⁸⁵¹, und das Substantiv πόλεμος

⁸⁴³ Vgl. BEALE, Revelation, 510f.

⁸⁴⁴ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 227.

⁸⁴⁵ Biguzzi bemerkt, dass der Finalsatz (ἵνα μή) das Ergebnis der Plagen unmissverständlich erklärt: Vgl. BIGUZZI, Settenari, 157.

⁸⁴⁶ Ausnahmsweise wird das Wort „Krieg“ in Jak 4,1–2 verwendet, um Konflikte der Gläubigen zu bezeichnen.

⁸⁴⁷ Der Krieg findet sich im Zusammenhang mit den Helden in der Vergangenheit (Hebr 11,34).

⁸⁴⁸ Vgl. FELDMEIER, πόλεμος, 1111.

⁸⁴⁹ Vgl. BAUERNFEIND, πόλεμος, 507–509.

⁸⁵⁰ Vgl. BAUERNFEIND, πόλεμος, 511.

⁸⁵¹ Offb 2,16; 12,7(bis); 13,4; 17,14; 19,11.

findet sich neunmal.⁸⁵² Im Sendschreiben an Pergamon (Offb 2,16) fordert Gott diejenigen, „die die Lehre der Nikolaiten festhalten“, zur Umkehr auf und gegen sie führt Gott Krieg mit dem Schwert seines Mundes (vgl. Offb 1,16; 19,15.21). Hier wird die Lehre der Nikolaiten mit der Lehre Bileams (vgl. Jud 11)⁸⁵³ für identisch erklärt⁸⁵⁴, und im Kaiserkult erscheinen ihre Taten als Verführung zu Unzucht⁸⁵⁵ und Essen von Götzenopferfleisch (Offb 2,14), das im frühen Christentum diskutiert und verboten wurde (vgl. Apg 15,20). Im Vergleich zu Paulus ist denkbar, dass der Seher im Essen von Götzenfleisch einen Abfall von Gott sieht: Paulus gestattet den Mitchristen das Essen von Götzenopferfleisch, das auf dem Markt verkauft wird, aber die Teilnahme am Götzendienst verbietet er (vgl. 1Kor 10,14–20).⁸⁵⁶ Vor dem Beginn der Hauptvision ist Offb 2,16 die einzige Stelle, die an Krieg denken lässt. Für den Krieg gegen die gottfeindliche Macht steht dabei das Schwert (aus dem Mund) als einzige Waffe des wiederkommenden Christus. Es entspricht dem Reiter Gottes, der auch ein Schwert als einzige Waffe hat. Im Vergleich der beiden Stellen ist das Schwert mit dem Wort Gottes, das als Name des Reiters genannt wird (Offb 19,13), identifizierbar. Diese Kriegsmetapher, die im Futur als Verheißung steht, ist in der Vision des Reiters, der richtet und Krieg führt, veranschaulicht.⁸⁵⁷

Abgesehen von der Metapher in Offb 9,7–9, wo die Heuschrecken mit Kriegsrossen verglichen werden, wird die Kriegsmetaphorik immer für kriegerische Auseinandersetzungen verwendet. In Offb 11,7 werden zwei Zeugen⁸⁵⁸ getötet, „wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben werden“. Hierbei ist das Tier, das aus dem Abgrund heraufsteigt, der Täter⁸⁵⁹ (vgl. Dan 7,21), und dieser Tod der zwei Zeugen wird als Ergebnis eines Kampfes beschrieben. Von

⁸⁵² Offb 9,7.9; 11,7; 12,7.17; 13,7; 16,14; 19,19; 20,8.

⁸⁵³ Der Name Bileam ist im Alten Testament nicht selten (Num 22–24; 31,8.16; Dtn 23,5–12; Jos 13,22; 24,9–10; Neh 13,2; Mi 6,5). In der Offb benutzt der Seher diesen Namen, der teilweise im Alten Testament in positivem Sinne verwendet wird (vgl. Num 24,15–17), immer mit negativer Deutung: Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 171f.

⁸⁵⁴ Vgl. BOUSSET, Offenbarung, 213; MÜLLER, Offenbarung, 97.

⁸⁵⁵ Im Alten Testament ist mit Unzucht in metaphorischer Bedeutung der Abfall der Menschen von Gott gemeint (vgl. Hos 1,2; Ez 16,23): Vgl. KOWALSKI, Verhältnis, 68.

⁸⁵⁶ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 100f.

⁸⁵⁷ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 114.

⁸⁵⁸ Bousset versteht die zwei eschatologischen Zeugen in Offb 11,3 als Bußprediger und bemerkt, dass das Motiv der beiden Zeugen nicht aus der jüdischen Tradition, sondern aus der Antichrist-Tradition stammt. Denn weder in der jüdischen Tradition noch in den jüdischen Apokalypsen finden sich zwei Zeugen. Normalerweise erwartet Israel nur einen eschatologischen Zeugen, nämlich den Propheten Elija (vgl. Mal 3,5): Vgl. BOUSSET, Antichrist, 134–139; DERS., Offenbarung, 317f. Dagegen sieht Aune eine andere Möglichkeit. Nach ihm sind die zwei eschatologischen Figuren in Offb 11,3 mit Sach 4 vergleichbar und sie können sich auf zwei Aspekte der Erwartung des Messias, bzw. auf den priesterlichen Messias und den königlichen Messias beziehen: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 598f.

⁸⁵⁹ Im Kontrast zum Himmel wird der Abgrund als Wohnstätte der gottfeindlichen Macht beschrieben und die Feinde Gottes werden durch Aufstieg aus dem Abgrund in der Offb charakterisiert (Offb 11,7; 17,8). Dementsprechend spricht Offb 9,1–2 vom Absturz eines Sterns: Vgl. RESSEGUIE, Revelation unsealed, 88f.

Anfang an werden die Zeugen mit dem bestimmten Artikel dargestellt⁸⁶⁰, und in diesem Abschnitt folgen die Begriffe Zeuge (v. 3), Zeugnis (v. 7), Propheten (v. 10) und Weissagen (v. 3 und 6) aufeinander⁸⁶¹, um auf die zwei Zeugen und ihre Funktion hinzuweisen.⁸⁶² Bei der Erinnerung an die historische Zerstörung Jerusalems und des Tempels (70 n. Chr.) blickt der Seher am Beispiel von zwei prophetischen Zeugen in die Heilsgeschichte. Um diese Vision der sechsten Posaune zu schildern, verwendet der Seher also viele Formulierungen, die ursprünglich aus der prophetischen Tradition stammten.

Der Seher beschwört oft kriegerrische Bilder in Offb 12–13 herauf, wo der Drache und das Tier aus dem Meer als widerrgöttliche Macht⁸⁶³ im Bezug auf den römischen Kaiserkult dargestellt werden.⁸⁶⁴ Mit diesen Symbolen schildert der Seher einen Himmelskampf zwischen der göttlichen und der widerrgöttlichen Macht.⁸⁶⁵ Nach der Vision der Sonnenfrau⁸⁶⁶ und des Drachens wird der Himmelskampf, der mit einer bestimmten Lokalisierung der Hauptfiguren dynamisch veranschaulicht wird⁸⁶⁷, zwischen dem Drachen mit seinen Scharen

⁸⁶⁰ Die zwei Zeugen können Moses und Elias sein. Denn ihre Vollmacht bezieht sich auf Feuer (Offb 11,4) und Wasser oder Regen (Offb 11,5). Diese Taten lassen sich mit Moses (Num 16,35; Ex 7,17.19) und Elias (2Kön 1,10–12; 1Kön 17,1) assoziieren: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 599–603; BAUCKHAM, Climax, 276f.

⁸⁶¹ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 210f.

⁸⁶² Bauckham schreibt, dass die Erzählung der zwei Zeugen parabolischen Charakter hat: Vgl. BAUCKHAM, Climax, 273. Dagegen sagt Resseguie, dass Offb 11,1–13 keine Parabel oder Allegorie, sondern eine typisch visionäre Erzählung der Kirche mit Symbolen ist, um Funktion und Berufung der Kirche zu charakterisieren: Vgl. RESSEGUIE, Revelation unsealed, 147f.

⁸⁶³ Prigent versucht mit Offb 12, eine Brücke zwischen Offb 11 und 13 zu finden. „If Rev 12 is merely juxtaposed alongside chapt. 11, it lends precision to the description of the present era by showing the place that is yielded to the dragon, the instigator of the beast. The latter, who was presented in 11,7, will be the key figure of chapt. 13“: PRIGENT, Apocalypse, 368. Vgl. HOLTZ, Christologie, 97f.; VALENTINI, Donna, 426f. Dagegen sagt Nanz, „dass sich im 12. Kapitel keinerlei Bezugnahme auf den Tempel und die Bundeslade findet.“ Denn Offb 11 endet mit dem Blick auf den Tempel (Offb 11,9), der in der Offb die Visionen einleitet (Offb 4,1; 5,15): NANZ, Ankläger, 154.

⁸⁶⁴ Diese Kapitel sind äußerlicher und inhaltlicher Mittelpunkt des ganzen Buches: Vgl. KALMS, Sturz, 11–13, 18–22.

⁸⁶⁵ Vgl. KAMPLING, Gemeinde, 142.

⁸⁶⁶ Die Frau, ihre Nachkommen und das Kind sind schwer zu verstehen: Was bedeuten diese Symbole und worauf beziehen sie sich? Vor allem steht die Frau, die eine große Rolle in Offb 12 spielt, im Mittelpunkt der Diskussion. Die Frau könnte vierfach interpretiert werden; (1) Als Maria, Jesu Mutter, (2) Israel, (3) Gottesvolk als Einheit des alten (Israel) und neuen (Kirche) Bundes und (4) als Kirche: Auf den ersten Blick ist die Annahme (1) mit dem Kind in der messianischen Deutung verständlich, aber das ist schwer mit der Aussage der Nachkommen der Frau in Offb 12,17 zu harmonisieren. Wenn das Kind den Messias bezeichnet, ist (3) auch schwierig, weil der Messias aus Israel kommt, nicht aus der Kirche. (2) wäre für beide Aussagen (das Kind und die Nachkommen) verständlich. Trotzdem ist die Frau als Symbol für Israel problematisch. Der Seher schreibt in Bezug auf das Judentum „die Synagoge des Satans“ im negativen Sinne (Offb 2,9; 3,9). Dazu ist auch zu bedenken, dass der Seher weniger über Israel sagen als die bedrängten Christen trösten wollte. In diesem Zusammenhang könnte also die Frau das Symbol für die Kirche, die endzeitliche Gemeinde sein. Um diese Annahme zu rechtfertigen, muss die messianische Deutung des Kindes überdacht werden: das Kind kann das Symbol für das Gericht oder die Heilszeit (Gollinger, Müller) oder für die Zeugen in Offb 12,17 (Häfner, Roloff) sein: Vgl. GOLLINGER, Zeichen, 70–74; HÄFNER, Sonnenfrau, 114–132; MÜLLER, Offenbarung, 229–231; ROLOFF, Offenbarung, 127.

⁸⁶⁷ Mit der Heilsbedeutung bewegt sich der Blick des Sehers von oben nach unten. In zwei teilbaren Visionen (Offb 12,1–6 und 12,7–9) wird der Ort als „im Himmel“ am Beginn jeder Vision (Offb 12,1.7) lokalisiert und die Vision endet mit „in die Wüste“ (Offb 12,6) und „auf die Erde“: Vgl. HÄFNER, Sonnenfrau, 127f.

und Michael mit seinen Engeln in die Szene eingeführt (Offb 12,7). Ohne den detaillierten Vorgang zu schildern wird das Ergebnis des Kampfes dargelegt. Danach kommt der Sieg von Michael und seinen Engeln in einem Hymnus zum Ausdruck: „Und sie haben ihn besiegt wegen des Blutes des Lammes und wegen des Wortes ihres Zeugnisses“ (Offb 12,11). Ferner wird der Sieg Michaels als Durchsetzung der Herrschaft Gottes in demselben Hymnus verkündet (Offb 12,10).⁸⁶⁸ In Offb 12,7–12, wo als zentrale Vision des Kapitels gilt⁸⁶⁹, werden das Blut des Lammes und das Zeugnis der Christen als Grund für den Sieg dargestellt.⁸⁷⁰ Mit symbolhaften Figuren macht der Seher die Funktion dieser visionären Botschaft deutlich: Anscheinend beabsichtigt der Seher in den drei Visionen den Übergang von der Vergangenheit zur neuen eschatologischen Zukunft in der historischen Gegenwart zu zeigen.⁸⁷¹ Dafür gebraucht er alttestamentliche Assoziationen, die auf die Heilsgeschichte anspielen: In Offb 12,9 wird der Drache alte Schlange⁸⁷², Teufel⁸⁷³, Satan (Ankläger in v. 10)⁸⁷⁴ und Verführer⁸⁷⁵ genannt (vgl. Offb 20,2; Mt 4,1–11 par.). Zudem soll dieses Kapitel den treuen Christen, die in der Gegenwart leben, die Frage beantworten, warum die gegenwärtige Verfolgung heraufgezogen ist und wie lange diese Verfolgung noch dauern wird (vgl. Offb 12,12).⁸⁷⁶

⁸⁶⁸ Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 237.

⁸⁶⁹ Offb 12 kann in drei Visionen unterteilt werden: Offb 12,1–6 (die Sonnenfrau und der Drache), Offb 12,7–12 (Himmelskampf und der Sieg Michaels) und Offb 12,13–17 (die Sonnenfrau und der Drache). In der Mitte der Struktur steht der Sieg Michaels mit der Vision (Offb 12,7–9; καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ) und mit der Audition (Offb 12,10–12; καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ). Der Seher hat Offb 12 dramatisch aufgebaut: Vgl. BEALE, Revelation, 623f.; KAMPLING, Gemeinde, 145f.

⁸⁷⁰ In der Offb ist nur einmal das Blut des Lammes (διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου) mit der Präposition διὰ verbunden, um den Grund des Ereignisses anzugeben. Deshalb ist „wegen“ geeignet für die Übersetzung des Textes: Vgl. BEALE, Revelation, 663; BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §222.

⁸⁷¹ Koch betont die Tendenz der zeitlichen Vergegenwärtigung in der Offb: Vgl. KOCH, Drachenkampf, 288–291.

⁸⁷² Der Seher identifiziert den Drachen mit der alten Schlange (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), die an die urzeitliche Erzählung in Gen 3,1–5 denken lässt (vgl. Jes 27,1). Mit diesem Hinweis ist die Strafe Evas auch mit Offb 12,2 (Geburtswehen und Schmerzen) und mit Offb 12,17 (Feindschaft zwischen der Frau, ihren Nachkommen und der Schlange) vergleichbar. Wie die alte Schlange Eva im Paradies verführt hat, ist die Verführung der Menschen auch die hauptsächliche Funktion des Gottfeindes in der Offb: Vgl. KOCH, Drachenkampf, 287.

⁸⁷³ Der Teufel (Διάβολος) ist die griechische Übersetzung von שָׂטָן (vgl. Ijob 1,6–11; 2,1–7; Sach 3,1.2). In Offb 12,10 wird der Satan mit dem, der anklagt (ὁ κατηγορῶν), identifiziert, und dieser Ausdruck ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament. Das Wort Ankläger erinnert an eine Gerichtsszene, und in der jüdischen Schriften findet sich dieses Motiv: Vgl. BEALE, Revelation, 661f.; KOCH, Drachenkampf, 249f.; ROLOFF, Offenbarung, 130.

⁸⁷⁴ Der Satan (Σατανᾶς) ist die griechische Transkription vom hebräischen שָׂטָן. In der jüdischen Apokalyptik ist sein ursprünglicher Name zu finden: „The devil is of the lowest places. And he will become a demon, because he fled from heaven; Sotona, because his name was Satanail“ (2Hen 31,4): ANDERSEN, 2 Enoch, 154. Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 697f.

⁸⁷⁵ Der Drache ist auch der Verführer (ὁ πλανῶν). In der Offb wird das Verb πλανᾶω immer für die Feinde Gottes verwendet: Die falsche Prophetin Isebel (Offb 2,20), der Drache (Offb 12,9) und die Tiere (Offb 13,14; 19,20; 20,3.8.10). Die Verführung zum Götzendienst erscheint als die große Tat der Gottesfeinde in Verbindung mit dem Kaiserkult.

⁸⁷⁶ Der Drache „weiß, dass er nur eine kurze Zeit hat“ (εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει). Dieser Satz erklärt, warum der Drache auf die Erde hinabgekommen ist. In der Offb haben die Feinde Gottes zeitweilige Macht und das ist ein Merkmal der Feinde im Gegensatz zur Herrschaft Gottes, deren Heilsgeschichte nicht auf eine

Nach der Niederlage wird der Drache mit seinen Scharen auf die Erde gestürzt und führt dort noch einen Kampf gegen diejenigen, die die Nachkommen der Frau sind und die Gebote Gottes treu halten und Zeugen Jesu sind (Offb 12,17; vgl. Offb 14,12).⁸⁷⁷ In dieser Hinsicht ist die Vision weiter mit Offb 13, wo andere tiergestaltige Figuren dargestellt werden, verbunden.⁸⁷⁸ Das Tier aus dem Meer übernimmt die Macht des Drachen und wegen seiner unvergleichlich erscheinenden Macht wird dieses Tier angebetet. In Offb 13,4 findet sich die Aussage: „Wer ist dem Tier gleich?“, die an den Namen Michael – Wer ist Gott gleich? (מִיכָאֵל) – denken lässt. Paradoxerweise betont diese vergleichende Aussage einerseits den Sieg Michaels gegen den Drachen, der dem Tier seine Macht verleiht, und andererseits die imitierten Eigenschaften des Gottesfeindes (vgl. Offb 13,1–3). Ferner weist die auf 42 Monate beschränkte Macht (Offb 13,5) darauf hin, dass die Wiederkunft Christi nicht fern ist und bald das Strafgericht gegen diese widergöttliche Macht durchgeführt wird.

Das letzte Mal ist vom Krieg in Offb 20,8 nach dem tausendjährigen Reich die Rede.⁸⁷⁹ Vor allem ist zu bemerken, dass dieser Krieg mit dem bestimmten Artikel bezeichnet wird. Sonst wird das Nomen πόλεμος unbestimmt in der Offb verwendet. Wahrscheinlich betont der Seher mit dem bestimmten Artikel die Endgültigkeit des Krieges (vgl. Offb 16,14⁸⁸⁰; 19,19).⁸⁸¹ Die „Nationen, die an den vier Ecken der Erde“ verführt werden und „Gog und Magog“ sind nichts anderes als ein *Pars pro toto* für die gesamte Welt. Und die Metapher, „wie der Sand des Meeres“⁸⁸², die im Alten Testament häufig eine unzählbare Menge kennzeichnet⁸⁸³, wird im eschatologischen Sinn verwendet.⁸⁸⁴ Durch diese beiden Formulierungen bietet der Seher mit dem Kriegsmotiv eine universale Perspektive zur Neuschöpfung an, die über die historische Verfolgung in der römischen Kaiserzeit

bestimmte Zeit beschränkt ist (vgl. Offb 12,5; 19,15).

⁸⁷⁷ „Verse 17 may best be taken as a repetitive summary of vv 13–16“: BEALE, Revelation, 676.

⁸⁷⁸ Vgl. NANZ, Ankläger, 170f.

⁸⁷⁹ In der Offb wird das Zwischenreich oder die Zwischenzeit als tausendjähriges Reich angegeben. Unter dieser Idee versteht man einen Zeitraum zwischen der Parusie Christi und der allgemeinen Totenerstehung. Das könnte von zwei jüdischen Erwartungen beeinflusst sein; einerseits findet sich Hoffnung auf das messianische Königtum in Israel und andererseits auf die Vollendung der Heilsgeschichte im universalen Sinne, bzw. auf die Neuschöpfung: Vgl. MÜLLER, Offenbarung, 334f.; ROLOFF, Offenbarung, 189–191.

⁸⁸⁰ In Offb 16,14 findet sich der gleiche Wortlaut (συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον), um den Krieg vorzubereiten (vgl. Offb 19,19).

⁸⁸¹ Nach Beale weist der Krieg in Offb 20,8 nicht auf Ez 38–39 (Gog und Magog), sondern auf Offb 11,7 hin. Wahrscheinlich lässt der Seher den Leser auf den ohne Artikel beschriebenen Kampf (Offb 11,7) zurückblicken: Vgl. BEALE, Revelation, 1022.

⁸⁸² Der Sand des Meeres kann auf Offb 12,18 (der Drache „stand auf dem Sand des Meeres“) anspielen: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 436f.

⁸⁸³ Für die Israeliten: Gen 41,49; Ijob 29,18; Ps 139,18; Jer 15,8; Hab 1,9. Für die Feinde: Jos 11,4; Ri 7,12; 1Sam 13,5; 1Makk 11,1.

⁸⁸⁴ Eine Unmenge von Feinden ist in der jüdisch-eschatologischen Tradition nicht fremd (Ps 46, 48, 76), und wahrscheinlich beruht dieses Motiv auf der Zionstradition: Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1095f.

hinausgeht⁸⁸⁵: Die gottfeindliche Macht auf der ganzen Welt wird mit dem endgültigen Sturz des Satans beseitigt, und es trifft sie die entscheidende Strafe Gottes (Offb 20,9–10).

Im Zusammenhang zeigt das Verb πολεμέω, dass der Seher seine Vision in Offb 19,11–21 als einen eschatologischen Krieg geschildert hat. Mit diesem Verb beginnt eine von lebhaften Kriegsbildern geprägte Vision, in der inhaltlich vom endzeitlichen Gericht die Rede ist. In der Kriegsvorstellung werden Gottes Macht und Gerechtigkeit zusammen verwirklicht. Ähnlich der Verwendung im Alten Testament ergibt das Kriegsbild mit dem Verb πολεμέω in der Offb zwei Wirkungen: Der eschatologische Krieg bedeutet einerseits explizit, dass die widergöttlichen Feinde niedergeschlagen werden. Andererseits wird die Belohnung für die treuen Christen als Teilhaber am Sieg impliziert.

3. Religionsgeschichtlicher Aspekt

Die Johannes-Offenbarung beginnt mit dem Ausdruck ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, die „bald geschehen muss“ (Offb 1,1). Hier bezeichnet „Apokalypse“ sowohl den Titel des Buches als auch den Gattungstyp der Schrift.⁸⁸⁶ In apokalyptischen Schriften ist vor allem von der zu erwartenden Erscheinung der Herrschaft Gottes die Rede⁸⁸⁷, und dafür werden in der Apokalyptik Weissagungen in Auditionen oder Visionen mosaikartig formuliert. Im Judentum und Christentum findet sich die Apokalypse als Gattungstyp mit endzeitlichen Vorstellungen, um zeitgemäße Situationen durch die Prophetie der Vergangenheit neu zu interpretieren.

Im Hinblick auf die Abfassungszeit der Schriften, die wohl auf das erste Jahrhundert n. Chr. zurückgehen, sind jüdische Apokalypsen, z.B. das vierte Buch Esra und die syrische Baruch-Apokalypse, mit der Offb zu vergleichen.

3.1 Das vierte Buch Esra

Das 4. Buch Esra⁸⁸⁸ wurde wahrscheinlich im 1. Jh. n. Chr. verfasst, wobei der Text möglicherweise Anhaltspunkte für die Datierung gibt. Das Buch beginnt mit einer Zeitangabe: „Im dreißigsten Jahr der Zerstörung der Stadt“ (4Esr 3,1; vgl. 4Esr 9,44–45; 10,45). Es ist unsicher, ob diese Zeitangabe auf historischen Fakten beruht oder auf das genaue

⁸⁸⁵ Vgl. SCHNELLE, Theologie, 732.

⁸⁸⁶ Russell unterscheidet die jüdischen Apokalypsen von den alttestamentlichen prophetischen Büchern und fasst den Charakter der jüdischen Apokalypsen in vier Punkten zusammen: (1) esoteric in character, (2) literary in form, (3) symbolic in language und 4) pseudonymous in authorship: Vgl. RUSSELL, Message, 104–107.

⁸⁸⁷ Vgl. VÖGTLE, Der Gott, 372.

⁸⁸⁸ Die Textausgaben: BIDAVID, 4 Esdras; KLIJN, Apokalypse des Esra; SCHREINER, Esra.

Abfassungsdatum hinweist.⁸⁸⁹ Zumindest ist aus dem Text erkennbar, dass der Verfasser von der Zerstörung des Zweiten Tempels weiß (vgl. 4Esr 10,21⁸⁹⁰): *Terminus a quo* des 4Esr ist folglich 70 n. Chr. Danach findet sich diese Schrift als Zitat im frühen Christentum bzw. in den Werken der Kirchenväter.⁸⁹¹ Abgesehen von äußeren Hinweisen sind auch innere Indizien zu finden. In 4Esr 11–12, das als Basis des ganzen Buches gilt⁸⁹², wird die Vision eines Adlers, der zwölf Flügel und drei Köpfe hat, geschildert: „Und es geschah in der zweiten Nacht, und ich sah einen Traum, und siehe es stieg herauf vom Meer ein Adler, der hatte zwölf Federflügel⁸⁹³ und drei Häupter“ (4Esr 11,1). In dieser Traumvision weisen die drei Köpfe des Adlers auf historische Personen, nämlich die drei flavischen Kaiser – Vespasian, Titus und Domitian (vgl. 4Esr 12,11).⁸⁹⁴ Mit Hilfe dieser Annahme ist es wahrscheinlich, dass 4 Esra in der Zeit Domitians (81–96 n. Chr.) verfasst wurde.⁸⁹⁵ Aus diesem Grund erscheint die Zeitangabe in 4Esr 3,1 als Hinweis auf ein Abfassungsdatum um 100 n. Chr.

4Esr ist nicht nur aus Visionen, sondern auch aus Dialogen aufgebaut: Im ersten Teil des Buches finden sich Dialoge, die mit dem Engel Uriel geführt werden (4Esr 4,1). Der pseudepigraphische Verfasser, der im Text Salathiel und Esra genannt wird (4Esr 3,1), stellt Fragen nach dem Sinn der Zerstörung Jerusalems, und durch Uriel antwortet Gott darauf. Anscheinend beginnt die Frage Esras mit dem Problem der Theodizee. In den Dialogen macht der Engel Esra auf die Sünde Israels von Adam an (vgl. 4Esr 3,20–21) aufmerksam, und der Verfasser versucht den Grund zu verstehen, warum das Volk Gottes in die Hand der Feinde geraten ist.⁸⁹⁶ Die Zerstörung Jerusalems bedeutet, dass das Volk Israel sich von Gott entfernt hat. Im Verhältnis zu Gott werden die göttlichen Gebote und die mosaischen Gesetze betont. Demgegenüber fordern die Gottlosen, die von den Gesetzen Gottes abgewichen sind und ein

⁸⁸⁹ Stone vermutet, dass die zeitliche Angabe in den Apokalypsen normalerweise auf einen bestimmten Jahrgang der pseudepigraphischen Schrift hinweist: Vgl. STONE, Fourth Ezra, 55.

⁸⁹⁰ 4Esr 10,21: „Vides enim, quoniam sanctificatio nostra deserta effecta est et altare nostrum demolitum est et templum nostrum destructum est.“

⁸⁹¹ Für die Datierung des 4Esr finden sich zwei Schriften, in den 4Esr zitiert wird. Einige Exegeten halten den Barnabasbrief, der vermutlich zwischen Ende des 1. Jhs. und Anfang des 2. Jhs. entstand, für das älteste Zitat des 4Esr. Demgegenüber nehmen andere das Werk von Clemens von Alexandria, *Stromateis*, das wohl Ende des 2. Jh. geschrieben wurde, als das älteste Zitat an. Auf jeden Fall kann man sagen, dass 4Esr spätestens im 2. Jh. entstanden ist (*terminus ad quem*): Vgl. STONE, Fourth Ezra, 9f.; VIOLET, Apokalypsen, xlviii-l.

⁸⁹² Vgl. COLLINS, Imagination, 196.

⁸⁹³ Möglicherweise kennzeichnen die zwölf Flügel des Adlers die zwölf Kaiser von Julius Cäsar bis Domitian: Vgl. COLLINS, Imagination, 196; STONE, Fourth Ezra, 10.

⁸⁹⁴ Vgl. WILLETT, Eschatology, 53.

⁸⁹⁵ Nach Metzger war das Hebräische die ursprüngliche Sprache von 4 Esra und möglicherweise wurde diese Schrift vor dem jüdischen Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) verfasst: Vgl. METZGER, Ezra, 520.

⁸⁹⁶ Auffällig ist das Motiv der Weisheit im Dialog zwischen Esra und Uriel. Hier wird der Engel Uriel als Lehrer der Weisheit dargestellt und in diesem Sinne ist 4 Esra mit dem Buch Ijob zu vergleichen: Die Menschen tauchen in den beiden Büchern als Hauptdarsteller auf und mit dem Engel werden Dialoge geführt, durch die der Engel die Menschen instruiert: Vgl. HOGAN, Theologies, 101f.

böses Herz haben, das Gericht Gottes heraus.⁸⁹⁷ Das eschatologische Gericht steht zwischen der alten und neuen Welt (4Esr 7,50): Zuerst kommt das Ende der gegenwärtigen Welt, der Tag des Gerichts (4Esr 7,113), danach wird schließlich eine verborgene Stadt verheißen.⁸⁹⁸ Anscheinend ist diese mit dem himmlischen Jerusalem in der Offb identifizierbar.

Nach dem großen Dialogteil (4Esr 3,1–9,25) erscheinen im Traum zwei Hauptvisionen (4Esr 11–13), und in diesem Abschnitt findet sich die Ausdrucksweise, die normalerweise die Vision in den Text einführt, und die Bildsprache verstärkt; „Und ich sah (danach), und siehe“ (vgl. 4Esr 11,7; 12,3; 13,2).⁸⁹⁹ In der Adlervision (4Esr 11–12) findet sich die Vorstellung des Löwen, der eine Menschenstimme hat und eine Rolle als Bote Gottes annimmt (4Esr 11,37; vgl. Gen 49,9–10): Nachdem der Löwe den Adler anklagt und bestraft, verschwindet der Adler allmählich (4Esr 12,1–3). Der Löwe spielt als Anführer des Strafgerichts eine bedeutende Rolle. Ferner wird er in der folgenden Erläuterung der Vision (4Esr 12,10–30) mit dem Messias, „der aus dem Samen Davids kommen wird“ (4Esr 12,32)⁹⁰⁰, identifiziert. Der Messias-Löwe führt das Gericht gegen den Adler durch und vernichtet ihn. Aber er befreit das Volk Gottes, das übrig geblieben ist, und stärkt es bis zum Ende, dem Tag des Gerichts (4Esr 12,33–34).

In Bezug auf seine Tätigkeit wird der Messias auf zwei Weisen dargestellt: Einerseits erscheint er in gerichtlicher Funktion als Ausführer des Strafgerichts, andererseits als Herrscher über das Volk.⁹⁰¹ In der Folge dieser Vision wird die vom Löwen versprochene Vernichtung in einer anderen Traumvision des „Menschen“ in kriegerischer Szene geschildert. Damit ist erkennbar, dass das Kriegsbild von dem eschatologischen Gericht getrennt ist. Die Bestrafung folgt der Gerichtsszene, die durch den Löwen in der Adlervision vollzogen wird, mit der Erscheinung des apokalyptischen Kriegers. In 4Esr 13,3 taucht der Ausdruck, „wie die Gestalt eines Menschen“ (ܡܬܬܬܝܢܐ ܕܢܚܝܬܐ ܕܡܢܫܐ)⁹⁰² auf (vgl. Dan 10,18). Sonst findet sich ein vergleichbarer Ausdruck entweder als „der Mensch“ oder als „dieser Mensch“ im folgenden Text. Im Hinblick auf die Struktur, in der zuerst die Vision kommt und ihr die Erläuterung

⁸⁹⁷ Vgl. METZGER, Ezra, 521.

⁸⁹⁸ Collins vermutet ‚three-stage scenario‘ in der Eschatologie; die gegenwärtige Welt, die Herrschaft des Messias (vierhundert Jahre) und die neue Welt. Auffallend unterscheidet sich das messianische Königtum von der Welt, die in der Zukunft kommen muss: Vgl. COLLINS, Imagination, 203f. Dementsprechend sagt Stone, dass das Ende in 4Esr wie ein technischer Begriff verwendet wird. Nach ihm weist „das Ende“ in 4Esr auf zwei unterschiedliche und eschatologische Momente hin: „Das Ende“ bedeutet den Tag des Gerichts (4Esr 7,113) als Wendepunkt von der gegenwärtigen Welt zur neuen. Ebenfalls zeigt es den Beginn der messianischen Herrschaft (4Esr 12,31–34), die zeitlich vor der neuen Welt steht: Vgl. STONE, Coherence, 334f.

⁸⁹⁹ Wahrscheinlich ist dieser Ausdruck äquivalent mit καὶ εἶδον, καὶ ἵδου im Griechischen.

⁹⁰⁰ Dieser Satz findet sich im syrischen Text (ܡܬܬܬܝܢܐ ܕܢܚܝܬܐ ܕܡܢܫܐ) und fehlt dem Lateinischen.

⁹⁰¹ Vgl. STONE, Question, 318f.

⁹⁰² Dieser Ausdruck fällt im lateinischen Text aus.

folgt, bildet Dan 7 den Hintergrund der Vision von dem aus dem Meer aufsteigenden Menschen in 4Esr.⁹⁰³ Dem „Menschen“ steht „eine Menge von Menschen“ gegenüber, die unzählbar sind und sich aus den vier Winden des Himmels versammeln, um Krieg zu führen (4Esr 13,5.8). Die vier Winde des Himmels gelten als metaphorische Aussage, die mit den vier Nationen in Offb 20,8 (vgl. Sach 6,1–8) zu vergleichen ist. Hinsichtlich der vier Richtungen weist „eine Menge von Menschen“ auf die gottfeindliche Macht auf der ganzen Erde hin (vgl. Dan 7,17). Dagegen führt Gott im endzeitlichen Gericht Krieg. Wahrscheinlich deuteten die Apokalypsen mit der unzählbaren Menge der Feinde damals eine große Gefahr an, die notwendig das Eingreifen Gottes hervorruft. Diese Szene stellt zudem mit dem großen Berg (4Esr 13,6–7) zeitgeschichtlich die zweite Zerstörung Jerusalems vor Augen. Später erweist sich dieser Berg als Zion (vgl. 4Esr 13,35; Offb 14,1). In 4Esr 13,9–11 findet sich der Kampf zwischen dem „Menschen“ und den Feinden, die sich versammelt haben. Aber vor dem Kampf äußert die Menge große Furcht: „(alle) fürchteten sich sehr, trotzdem wagten sie zu kämpfen“ (v. 8).⁹⁰⁴ Mit diesem Ausdruck zeigt der Verfasser deutlich den Charakter der Feinde, die überheblich sind, und er nimmt das Ergebnis des Kampfes schon vorweg. Der Kampf wird noch länger beschrieben, aber der Text konzentriert sich auf die unvergleichliche Macht des „Menschen“: Er erhob nicht seine Hand⁹⁰⁵ (vgl. Dan 2,34.45) und hielt weder ein Schwert noch ein anderes Kriegsgerät (vgl. PsSal 17,33). Er ist nicht wie die Krieger der Erde, sondern er hat nur eine einzige Waffe, die von ihm ausgeht, nämlich einen „Strom von Feuer“, *fluctum ignis*, aus seinem Mund, einen „Flammenatem“, *spiritum flammae*, von seinen Lippen, und einen „Funkensturm“, *scintillas tempestatis*, von seiner Zunge (4Esr 13,9–10). Durch diesen Feuersturm wird „die Menge“, die im kollektiven Sinne identisch mit der widergöttlichen Macht der Erde ist und gegen den „Menschen“ kämpft, in Brand gesetzt und vernichtet (vgl. 4Esr 13,37–38). In dieser Vision wird betont, dass „der Mensch“ nicht wie irdische Streitkräfte, die mit Waffen ausgerüstet sind, sondern wie Gott, der mit dem Wort (aus seinem Mund) richtet und bestraft (vgl. Weish 11,20), gegen seine Feinde kämpft.⁹⁰⁶ Darüber hinaus zeigt die Vision auch die Heilssendung des „Menschen“. Nach dem Sieg (der Vernichtung der Menge) ruft „der Mensch“ „eine andere friedvolle Menge“ (4Esr 13,12) zu sich, die von den zehn Stämmen übrig geblieben ist (4Esr 13,39–40). Mit dieser neu

⁹⁰³ Vgl. COLLINS, Scepter, 183-185.

⁹⁰⁴ 4Esr 13,8: „Et post haec vidi, et ecce omnes, qui congregati sunt ad eum ut expugnarent eum, timebant valde, tamen audebant pugnare.“

⁹⁰⁵ Wahrscheinlich weist der Ausdruck „ohne Hände“ auf göttliches Handeln in Dan hin. Mit dieser Konnotation erscheint hier „er erhob nicht seine Hand“ als Betonung der Macht Gottes: Vgl. STONE, Fourth Ezra, 385.

⁹⁰⁶ Vgl. HOGAN, Theologies, 192.

versammelten Menge wird der Messias vierhundert Jahre lang bekannt (4Esr 7,28).⁹⁰⁷ Dabei denkt der Verfasser wohl an den Exodus und das Wunder des gespaltenen Meeres (4Esr 13,43–44; vgl. Ex 14,15–31).⁹⁰⁸

In Bezug auf die Funktion des „Menschen“, der die Feinde Gottes vernichtet und dadurch die Gerechtigkeit Gottes aufrichtet, ist PsSal 17 als eine Parallele zu 4Esr 13 zu sehen: Anscheinend gleicht 4Esr 13,5–11 der Stelle PsSal 17,22–25 und 4Esr 13,12–13 entsprechen PsSal 17,26–31.⁹⁰⁹ In diesen jüdischen Schriften findet sich der Untergang Zions als der historische Hintergrund, und die gottfeindliche Macht wird als gesetzloses Heidenvolk benannt. Diese bekämpft der Herr und nach dem Sieg versammelt er ein neues Volk, das er in Gerechtigkeit führen wird. Inhaltlich sind die beiden Schriften sehr ähnlich, und durch die Enthüllung der Feinde werden paradoxerweise das mosaische Gesetz und die Weisheit betont; manchmal wird das Gesetz Gottes als der „Weg des Höchsten“ ausgedrückt, und das Verstehen des Gesetzes mit der Weisheit assoziiert (vgl. 4Esr 7,20–21.79; 8,56).⁹¹⁰

„Der Mensch“ erscheint als Symbol mit messianischer Sendung: Er bekämpft einerseits die sündigen Völker und bringt andererseits dem Volk Gottes das Heil durch das Gericht. Diese Funktion des „Menschen“ wird durch die Beschreibung des Messias⁹¹¹ mit der zu erwartenden Hoffnung Israels, die sich auf das messianische Königtum bezieht, verknüpft⁹¹²: Die Vision des „Menschen“ wird mit der traditionellen Vorstellung des Messias verbunden. Die Hoffnung Israels, das das messianische Königtum, die Herrschaft Gottes, erwartet, wird durch das Kriegsmotiv verdeutlicht. Für das heilige Königtum, das die Befreiung der Übriggebliebenen beinhaltet, ist es nötig, die falsche widergöttliche Herrschaft zu vernichten. Dies ist möglich „durch das Gesetz, das dem Feuer gleicht“ (vgl. 4Esr 13,37–38). In diesem Sinn steht das krieglerische Handeln am Anfang der messianischen Herrschaft und „der Mensch“ spielt in der eschatologischen Vision die Rolle des Messias, um das Volk Israel zu

⁹⁰⁷ Nach Stone stimmen die vierhundert Jahre der Herrschaft des Messias mit der vierhundert Jahre dauernden Knechtschaft Israels in Ägypten überein: Vgl. STONE, Fourth Ezra, 405.

⁹⁰⁸ Vgl. MÜLLER, Messias, 124.

⁹⁰⁹ Vgl. MÜLLER, Messias, 117–120.

⁹¹⁰ Vgl. HOGAN, Theologies, 134–143.

⁹¹¹ In 4Esr 7,28 erscheint der Ausdruck, „mein Sohn, der Messias“ (بنو مسيح) zum ersten Mal und insgesamt sechsmal findet sich der Ausdruck entweder als „mein Sohn, der Messias“ (4Esr 7,28.29) oder, als „mein Sohn“ (4Esr 13,32.37.52; 14,9). In 4Esr 7,28–29 bringt die lateinische Version „filius meus Iesus“, während die anderen Fassungen hier „mein Sohn, Messias“ schreiben. Wahrscheinlich ist „mein Sohn, Jesus“ als spätere Korrektur, die vom Christentum beeinflusst ist, zu denken. Nach Stone bezieht Messias sich nicht auf den Erlöser des Christentums, sondern auf das Königtum Davids, nämlich auf die messianische Herrschaft. In diesem Sinne erscheint auch der Mensch, der in 4Esr mit dem Messias identifiziert wird, als das Symbol der Vernichtung der gesetzlosen Herrschaft im eschatologischen Kontext: Vgl. STONE, Fourth Ezra, 209–213; DERS., Question, 318–322.

⁹¹² Vgl. SCHREIBER, Gesalbter, 351–353.

versammeln und die neue Zeit einzuleiten.⁹¹³ In der Vision des „Menschen“ wird eindeutig, was der Plan Gottes ist: Gott, der Höchste wird diejenigen, die auf der Erde sind, befreien (vgl. 4Esr 13,29⁹¹⁴). Wahrscheinlich ist die Gerichts- und Heilsfunktion des Messias zur Zeit der Abfassung der Schrift eine theologische Antwort auf die Zerstörung Jerusalems.⁹¹⁵

3.2 Die syrische Baruch-Apokalypse: 2 Baruch

Die syrische Baruch-Apokalypse entstand wahrscheinlich am Anfang des 2. Jhs. n. Chr. Wie in 4Esr findet sich ein Datum, das sich auf die erste Zerstörung Jerusalems (586 v. Chr.) bezieht: „Im 25. Jahr des Königs Jojachin (יחזקאל) von Juda“ (syrBar 1,1).⁹¹⁶ Ob diese Zeitangabe stimmt⁹¹⁷, wird breit diskutiert, es scheint aber relativ sicher, dass der Verfasser bereits vom Untergang Zions erfahren hat. Wie 4Esr beschreibt er den Neuaufbau von Zion als ein vergangenes Ereignis (vgl. 4Esr 32,2–4).⁹¹⁸ Als *terminus ad quem* bemerkt Klijn, dass syrBar 68,5 (wo über die Opfer und über den priesterlichen Dienst gesprochen wird) auf die Wiederherstellung des Tempels hinweisen kann⁹¹⁹ und in Barn 11,9 findet sich eine Parallele zu syrBar 61,7.⁹²⁰ Darüber hinaus gibt es im Text keine Konnotation mit dem jüdischen Bar-Kochba-Aufstand.⁹²¹ Aus diesem Grund und wegen der Ähnlichkeit zu 4Esr⁹²² kann man festhalten, dass syrBar zwischen 100 und 130 n. Chr. entstanden sein könnte⁹²³, bzw. kurz vor 130 n. Chr.⁹²⁴

Analog zu 4Esr findet ein langer Dialog zwischen Gott und Baruch statt. Darin versucht Baruch, den Grund der Zerstörung Zions zu verstehen: In syrBar wird der Untergang Jerusalems als das Strafgericht Gottes über sein Volk verstanden (syrBar 13,3–5). Der Verfasser unterscheidet die Gerechten, die die Weisheit gefunden haben (syrBar 14,12–14)

⁹¹³ „Die Vernichtungsaktion des Messias und der anschließende Anbruch der Heilszeit ermöglichen eine Art Wiederherstellung der ehemals guten Schöpfung Gottes“: MÜLLER, Messias, 130.

⁹¹⁴ 4Esr 13,29: „Ecce dies veniunt, quando incipiet Altissimus liberare eos qui super terram sunt.“

⁹¹⁵ Vgl. MÜLLER, Messias, 123.

⁹¹⁶ Die syrische Textausgabe: DEDERING, Baruch.

⁹¹⁷ Nach Collins ist diese Zeitangabe nicht historisch. Wahrscheinlich lehnt sich der Verfasser an denselben Ausdruck „im fünfundzwanzigsten Jahr unserer Verbannung“ in Ez 40,1 an: Vgl. COLLINS, Imagination, 212–213.

⁹¹⁸ Vgl. WILLET, Eschatology, 79.

⁹¹⁹ Klijn vermutet, dass der Tempel um 130 n. Chr. restauriert wurde: Vgl. KLIJN, 2 Baruch, 616.

⁹²⁰ Vgl. KLIJN, Baruch-Apokalypse, 114.

⁹²¹ Vgl. GURTNER, Second Baruch, 16.

⁹²² Viele Exegeten vermuten, dass syrBar von 4Esr abhängig und 4Esr vor syrBar entstanden ist: Vgl. GURTNER, Second Baruch, 15; KLIJN, 2 Baruch, 620.

⁹²³ Das Abfassungsdatum dürfte zwischen dem Diaspora-Aufstand (115–117 n. Chr.) und dem Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) liegen: Vgl. OEGEMA, Apokalypsen, 60.

⁹²⁴ „Die letzten schwarzen Wasser“ (syrBar 69 und 70) könnten sich auf den Bar-Kochba-Aufstand beziehen. Dies bedeutet, dass syrBar kurz vor dem Beginn dieses jüdischen Aufstands entstanden ist: Vgl. KLIJN, Baruch-Apokalypse, 114.

von den Bösen, die das Gesetz nicht beachtet haben (syrBar 15,5–6) und er betont das mosaische Gesetz und die Weisheit als wahres Leben und rechten Weg zu Gott (syrBar 32,1; 38,2). Diese dualistische Anschauung der Welt, die den Apokalypsen generell nicht fremd ist (vgl. Offb 2,13–15.20; 3,9; 1QM 1,1–7)⁹²⁵, entwickelt sich in der Gerichtsvision, in der die Bösen den Gerechten und die ungerechte, königliche Herrschaft der Herrschaft Gottes klar gegenübergestellt werden. Das Gerichtsmotiv zeigt sich in zwei Visionen, die von dem Satz, „und ich sah eine Vision und siehe“ (ܐܝܬܝܢܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ) eingeführt werden (syrBar 36,1–2; 53,1). Dieser Form entsprechend findet sich auch eine stereotype Form in der Deutung der Vision; „Siehe, die Tage kommen“ (syrBar 39,3; 70,2; vgl. 20,1; 24,1; 31,5).

In syrBar 36 erscheint eine Vision, die das endzeitliche Gericht im Bild des Untergangs eines Waldes allegorisiert. Baruch ging zum heiligen Ort (syrBar 35,1), Jerusalem und Zion (syrBar 35,3), wo die Hohenpriester Opfer darbrachten (syrBar 35,4). Während Baruch noch über den Untergang des Tempels klagte, schlief er ein und schaute im Traum eine Vision (syrBar 36,1): Da war ein Wald von Bäumen, der viel Raum einnahm (syrBar 36,2). „Gegenüber ihm (dem Wald) wuchs ein Weinstock hoch und unter ihm entsprang eine sanfte Quelle“ (syrBar 36,3). Die Wasser dieser Quelle wurden, als sie den Wald erreichten, zu großen Fluten, die den Wald überschwemmten, und die Fluten entwurzelten den ganzen Wald; sogar die Wipfel des Waldes und der Gipfel der Berge wurden immer niedriger (syrBar 36,4–5). Die Vernichtung durch das Wasser wird hier mit einer einzigen übrig gebliebenen Zeder (vgl. Ez 17,3–9), die wahrscheinlich auf den letzten Herrscher des Vierkaiserjahres hinweist (vgl. syrBar 40,1)⁹²⁶, betont (vgl. syrBar 36,5). Danach schwemmten die Wasser der Quelle auch diese Zeder zum Weinstock (syrBar 36,6). In syrBar 36,7–10 findet sich die Überschwemmung der Zeder durch die Wasser des Weinstocks im gerichtlichen und eschatologischen Sinne: Der Wald wird hier als das Böse enthüllt und die Zeder stellt die Gottlosigkeit dar (syrBar 36,7–8). Letztlich wird die Zeder vernichtet und zu Asche, wie der ganze Wald vor ihr (syrBar 36,9–10).⁹²⁷ In der Interpretation dieser Vision wird der Wald mit dem Königreich der ersten Zerstörung des Tempels identifiziert (syrBar 39,3), aber die Zeder verweist auf das Römische Reich beim zweiten Untergang Jerusalems (syrBar 39,5; 40,1).⁹²⁸

⁹²⁵ Vgl. HOGETERP, *Expectations*, 369f.; SATAKE, *Kirche*, 342–345.

⁹²⁶ Mit Hilfe dieser Deutung der Vision (syrBar 39–40) kann man daran denken, dass der Verfasser hier mit der einzigen Zeder Kaiser Vespasian, der durch seinen Sohn Titus Jerusalem im Jahr 70 n. Chr. zerstörte, gemeint habe: Vgl. LIED, *Other Lands*, 190, Anm. 26.

⁹²⁷ Wie in 4Esr erscheint die messianische Ära als das Ende der vergänglichen Zeit in syrBar. Nach dieser messianischen Zeit wird die unvergängliche Zeit der Vollendung kommen.

⁹²⁸ Klijn vermutet, dass die vier Reiche Babel, Persien, Griechenland und Rom bedeuten: Vgl. KLIJN, *Baruch-Apokalypse*, 146. Wahrscheinlich wurde diese Vorstellung der vier Reiche von Dan 7, wo der Prophet über vier Tiere, vier Könige der Erde spricht (vgl. Dan 7,17–18), beeinflusst: Vgl. COLLINS, *Scepter*, 183; LIED, *Other*

Demgegenüber gleichen der Weinstock und dessen Quelle der Herrschaft des Messias (syrBar 39,7), der den Herrscher der Bosheit töten und den Rest des Volkes Gottes schützen wird (syrBar 40,2). Im Vergleich zu Offb und 4Esr findet sich keine Beschreibung des Krieges in syrBar, sondern mit der Gewalt der Wasser, die aus der Quelle des Weinstocks herkommen, werden die messianischen Taten mit ihren kriegerischen Zügen erklärt: Sie sollen die Bosheit der Erde vernichten und das Volk Gottes schützen, im Hinblick auf die messianische Herrschaft.⁹²⁹

In Bezug zum Wasser steht auch die Vision einer Wolke, die aus dem großen Meer aufsteigt (vgl. syrBar 53). Eine Wolke, die sehr häufig in Zusammenhang mit der Theophanie im Alten Testament vorkommt, bedeckte die ganze Erde (syrBar 53,2) und sie war mit weißem und schwarzem Wasser angefüllt (syrBar 53,1). Nicht nur einmal, sondern zwölfmal (vgl. syrBar 27,1)⁹³⁰ sah Baruch den Regen, der von der Wolke auf die Erde niederströmte. Zuerst regnete es schwarzes Wasser und danach im Wechsel mit hellem Wasser (syrBar 53,3–5). Jedes Mal nahm das schwarze Wasser im Vergleich zum hellen Wasser zu (syrBar 53,6). Am Ende ließ die Wolke schwarzes Wasser, das viel dunkler als alles frühere schwarze Wasser war, mit Feuer vermischt regnen. Wo dieser Regen herabkam, wurde alles zerstört und vernichtet (syrBar 53,7). Nach dem schwarzen Wasser erschien ein Blitz, der die ganze Erde überstrahlte und erhellte; und er ergriff die ganze Erde und beherrschte sie (syrBar 53,8–10; vgl. Mt 24,27). Danach sah Baruch zwölf Flüsse⁹³¹, die aus dem Meer aufstiegen, und sie umgaben den Blitz und dienten ihm (syrBar 53,11).

In dieser Vision kann der Blitz mit der messianischen Herrschaft identifiziert werden und durch ihn werden alle Völker Israels rehabilitiert. Die Vision der Wolke ist mit syrBar 70–74 gerichtlich und kriegerisch zu interpretieren. Die schwarzen Wasser sind als zerstörerisch auszulegen: Sie bedeuten die Vernichtung der Erde (vgl. syrBar 70,10⁹³²). In der eschatologischen Zeit (vgl. syrBar 70,2⁹³³) werden die Bösen und die Guten einander hassen, und beide Seiten werden sich gegenseitig zum Kampf reizen, aber die Gottlosen werden über die Gerechten herrschen (syrBar 70,3–10; vgl. 4Esr 5,8–13; Mt 10,35–36 par.). In dieser hoffnungslosen Situation wird jedoch der Höchste seinen Völkern ein Zeichen geben und Krieg gegen die noch übrigen, irdischen Herrscher führen. Dann gibt es eine Folge von

Lands, 190, Anm. 31.

⁹²⁹ Vgl. SCHREIBER, Gesalbter, 368f.

⁹³⁰ In syrBar und 4Esr ist gemeinsam, dass die Weltzeit in zwölf Teile unterteilt wird (vgl. 4Esr 14,11). Und die Vision der zwölf Wasser wird in syrBar 56–69 als die Weltgeschichte interpretiert.

⁹³¹ Nach Klijn kann „zwölf Flüsse“ auf Israel oder die Völker hinweisen: Vgl. KLIJN, Baruch-Apokalypse, 158.

⁹³² SyrBar 70,10: „Denn die ganze Erde wird ihre Bewohner verschlingen.“

⁹³³ Die zwei Ausdrücke, „wenn die Weltzeit reif wird“ und „die Ernte“ deuten den eschatologischen Moment mit dem Gericht Gottes an (vgl. 4Esr 4,28–32; Offb 14,14–20).

Katastrophen: „Jeder, der sich aus dem Krieg rettet, wird durch Erdbeben sterben, und wer sich aus dem Erdbeben rettet, wird im Feuer verbrennen, und wer sich aus dem Feuer rettet, wird durch Hunger umkommen“ (syrBar 70,8; vgl. Mk 13,8). Trotzdem werden die Völker Gottes in jener Zeit geschützt (syrBar 71,1). Das helle Wasser verdeutlicht diese Hoffnung: Zweifellos bedeuten die hellen Wasser, die nach den letzten schwarzen Wassern kommen sollen (vgl. syrBar 74,4), die messianische Zeit. Die messianische Ära beginnt zeichenhaft mit dem Gericht, das zwei Ziele hat: Einerseits werden alle Völker Gottes gerettet, und andererseits werden diejenigen, die Zion zertreten haben (syrBar 72,4), vom Messias getötet. In syrBar 73 fällt das Urteil zweischneidig aus: Die Befreiung für die Völker Gottes als ewiger Friede unter messianischer Herrschaft (syrBar 73,1–2); die Ausrottung für die, die Jerusalem zerstört haben (syrBar 73,3–5).

Eigentlich taucht kein detailliertes Kriegsbild in syrBar auf, aber unter dem Ausdruck, der den Kampf andeutet, kann man sich eine Vernichtung, die gleich nach dem Urteil ausgeführt wird, vorstellen: Alle, die über Israel herrschten, verfallen dem Schwert (syrBar 72,6).⁹³⁴ In der apokalyptischen Vision treten die (Regen)Wasser als Ausführer der göttlichen Macht im Gericht auf, und das schafft Assoziationen mit der Sintflut in der Erzählung Noachs (Gen 6–9): „Der Herr sah, dass die Bosheit des Menschen auf der Erde groß war und alles Sinnen der Gedanken seines Herzens nur böse den ganzen Tag“ (Gen 6,5). Die Bosheit ist die Ursache der Sintflut, die alle Geschöpfe ausrotten konnte nach dem Willen Gottes, des Schöpfers (Gen 6,7). In syrBar findet sich das gleiche Motiv: Die Fülle der Bosheit auf der Erde ruft das Eingreifen Gottes hervor. Durch die gewaltigen Wasser wird die Vernichtung verwirklicht, um die Gerechtigkeit Gottes wieder aufzurichten (syrBar 73,5; 70,2; vgl. 40,9). Wie 4Esr versucht der Verfasser eine theologische Antwort auf den zweiten Untergang Jerusalems zu formulieren und für die Situation, in der Gott abwesend zu sein scheint, eine Erklärung zu geben.

3.3 Das Kriegsmotiv in den Texten aus Qumran

Der Fund der Fragmente vom Toten Meer hat der Bibelwissenschaft zahlreiche neue Impulse gegeben (insbesondere zur Eschatologie und Apokalyptik). Die Gemeinde der Qumranschriften erwartete die Erfüllung des Willens Gottes, der im Alten Testament prophetisch und weisheitlich geschildert wird, und bewahrte jüdische Schriften verschiedener

⁹³⁴ Vgl. SCHREIBER, Gesalbter, 372f.

Gattungen auf. Meistens sind die Texte aus Qumran fragmentarisch überliefert, und aus diesem Grund wird immer noch über die Rekonstruktion der Texte gestritten. In der *Kriegsrolle* (1QM) und der *aramäischen Apokalypse* (4Q246) wird ein endzeitlicher Krieg geschildert, und durch ihre apokalyptischen Elemente sind diese Texte mit anderen Apokalypsen vergleichbar.

3.3.1 1QM: Die *Kriegsrolle*

Fragmente der *Kriegsrolle* aus der ersten Grotte (1QMilḥāmāh) bezeugen durch die *Gemeinderegel* (1QS) den Charakter der Gruppe der Qumranschriften als eschatologische Gemeinde. Wie der Titel der Fragmente, beginnt der Text mit dem Wort Krieg (המלחמה). Dann wird der erste Angriff der Söhne des Lichtes auf die Söhne der Finsternis in einer eschatologischen Szene beschrieben. Wegen der starken Beschädigung der Fragmente ist der Inhalt der *Kriegsrolle* nur schwer zu entschlüsseln: Diese besteht so aus insgesamt neunzehn Spalten⁹³⁵ und der größte Teil des Inhalts erscheint als Instruktion oder Regel des eschatologischen Kriegs.⁹³⁶ Aus der detaillierten Kriegsvorschrift ist der Charakter des Kriegs in 1QM 1 herauszulesen, und Kittim⁹³⁷ taucht als der hauptsächliche Gegner auf. Seine endgültige Niederlage wird vorhergesagt (1QM 1,1–7)⁹³⁸:

^{1,1} Für [den Lehrer: Regel]⁹³⁹ des Kriegs. Der erste Angriff der Söhne des Lichts wird geführt gegen die Seite der Söhne der Finsternis, gegen die Armee von Belial, gegen die Truppe von Edom, Moab und gegen die Söhne von Ammon.

² Und die [Armee ... von] Philister und gegen die Truppe von Kittim, Assyrien, die mit Hilfe derjenigen, die sich am Bund schuldig machen, verbunden sind. Die Söhne von Levi, die Söhne

⁹³⁵ Duhaime zeigt auch eine zwanzigste Spalte, aber wegen der Unvollständigkeit der Fragmente ist der Inhalt kaum erkennbar: Vgl. DUHAIME, War Scroll, 80, 141.

⁹³⁶ Nach Frey ist die *Kriegsrolle* keine Apokalypse, sondern ein Regeltext und sie spricht mit apokalyptischen Elementen von dem eschatologischen Krieg: Vgl. FREY, Qumrantexte, 33.

⁹³⁷ In 1QM gilt Kittim als Hauptfeind und als Hinweis auf den historischen Hintergrund des Texts. Yadin und Davies vermuten, dass Kittim sich auf das Römische Reich bezieht, bzw. auf den Feldzug gegen Ägypten 48 v. Chr. Und diese Vermutung entspricht dem anderen Text in Qumran (1QpHab 6,1–5), der von der römischen Armee spricht: Vgl. YADIN, Scroll, 245f.; DAVIES, 1QM, 89f., 118f. Demgegenüber könnte Kittim sich wegen der Ausdrücke „Kittim, Assyrien“ (1QM 1,2) und „Kittim in Ägypten“ (1QM 1,4) nicht auf das Römische Reich, sondern auch auf Seleukiden und Ptolemäer beziehen: Vgl. COLLINS, Apocalypticism, 107. Nach Flusser kann Kittim entweder auf Römer oder auf Griechen in den jüdischen Schriften hinweisen, aber in 1Makk 1,1; 8,5 bezieht sich Kittim auf die Griechen (vgl. Num 24,24), nämlich die Seleukiden: Vgl. FLUSSER, Qumran, 140–142, 155f.; GMIRKIN, Historical Allusions, 188–190; SCHULTZ, Conquering, 156–158.

⁹³⁸ Vgl. YADIN, Scroll, 7f.

⁹³⁹ Viele Exegeten vermuten im Text למשכיל סדר wie in 1QS 3,13; 4,12.21: Vgl. JONGELING, Rouleau, 45f.; GARCIA MARTINEZ – TIGCHELAAR, Dead Sea, 112. Aber Yadin vermutet hier: „Das ist das Buch der Regel des Kriegs“ (סדר ספר; vgl. 1SQ 5,1; CD 4,1; 14,12) als Titel des Buches: Vgl. YADIN, Scroll, 256.

von Judas und die Söhne von Benjamin, die Verbannten der Wüste werden gegen sie kämpfen.

³ Gegen [...] alle ihre Truppen, wann die verbannten Söhne des Lichts von der Wüste der Nationen zurückkommen, lagern in der Wüste Jerusalems. Und nach dem Krieg werden sie aus ihr hinaufsteigen.

⁴ [...] von Kittim in Ägypten.⁹⁴⁰ Und in seiner Endzeit kommt er mit großer Wut heraus, gegen die Könige des Nordens und sein Zorn vertilgt und vernichtet das Horn

⁵ [...]’h eine Zeit des Heils für das Volk Gottes und eine Periode der Herrschaft über alle Menschen seiner Seite und die ewige Zerstörung für die ganze Seite von Belial. Und es gibt Panik

⁶ g[...] zwischen] den Söhnen von Jafet, und Assyrien stürzt und niemand wird ihm helfen. Und die Herrschaft von Kittim geht zu Ende, die Bosheit wird niedergeschlagen, kein Rest bleibt

⁷ Für [die Söhne] der Finsternis (vacat).

In 1QM 1,1–7 wird der eschatologische Krieg zusammengefasst. Der Krieg gegen Kittim richtet sich auf die Endzeit (vgl. 1QM 1,4), die in der Apokalypse angekündigt wird. Mit der endgültigen Vernichtung des Bösen wird der Sieg der Söhne des Lichts versprochen. Hier findet sich eindeutig in der apokalyptischen Szene eine dualistische Weltanschauung, die durch Licht und Finsternis verdeutlicht wird.⁹⁴¹

Die fast gleichen Anspielungen auf die Geschichte und viele ähnliche Ausdrücke lassen Dan 11,40–12,3⁹⁴² mit 1QM 1 assoziieren: Der gleiche Wortlaut⁹⁴³ bzw. Edom, Moab und Ammon (1QM 1,1) findet sich auch in Dan 11,41 und der Ausdruck „Kittim in Ägypten“ (1QM 1,4) ist mit Dan 11,42–43 vergleichbar, wo von der Eroberung des Königreiches des Nordens die Rede ist. Ferner wird die Niederlage dieses Königs in beiden Texten beschrieben (1QM 1,6 und Dan 11,45), und zwar mit demselben Ausdruck: „Niemand wird ihm helfen“ (וְאֵין עֹזֵר לוֹ). Außerdem gibt es einen gemeinsamen Hinweis auf Engel: In Dan 12,1 tritt der Engel Michael auf, und 1QM 1,11 verweist auf das Wort אֱלִים in der Pluralform, das wörtlich als „göttliche Wesen“ übersetzt werden kann und wahrscheinlich „Engel“ bedeutet. Der Kampfbericht kündigt auch eine bisher noch nicht da gewesene (נְהִיחָה לוֹ) Zeit der Bedrängnis an, bis die ewige Erlösung Realität wird (vgl. 1QM 1,12). Mit diesen Beobachtungen lässt sich belegen, dass 1QM 1,1–15 auf Dan 11,40–12,3 als Vorlage

⁹⁴⁰ Nach Davies ist es möglich, בְּמִצְרַיִם mit „Kittim gegen Ägypten“ zu übersetzen: Vgl. DAVIES, 1QM, 116.

⁹⁴¹ Vgl. HOGETERP, Expectations, 369–370.

⁹⁴² Dan 11,40–12,3 unterscheidet sich von 11,21–39, wo er von der noch nicht angebrochenen Endzeit spricht (vgl. Dan 11,27.35).

⁹⁴³ In Dan 11,41 fällt das Wort Philister. Dafür vermutet Flusser, dass 1QM 1 nicht nur von Dan 11,40–12,3, sondern auch von Ps 83,7–9 beeinflusst wird: Vgl. FLUSSER, Qumran, 143f.

zurückgreift.⁹⁴⁴

Wenn man annimmt, dass das Buch Daniel kurz vor dem Makkabäer-Aufstand verfasst wurde, so berichtet Daniel über den historischen Zusammenstoß zwischen den Seleukiden in Syrien als Könige des Nordens und den Ptolemäern in Ägypten als Könige des Südens (169–168 v. Chr.).⁹⁴⁵ Auf dem Hintergrund der Belagerung Judäas durch die Seleukiden schildert Dan 11,40–12,3 die eschatologische Szene als *vaticinium ex eventu*⁹⁴⁶: Der Verfasser beschrieb damalige Ereignisse als futurische Prophezeiung, die noch in Erfüllung gehen soll. Nur der vorausgesagte Tod des Königs Antiochus IV. Epiphanes⁹⁴⁷ stand zur Zeit der Abfassung des Danielbuches noch aus. Der König starb erst 164 v. Chr. (vgl. Dan 11,45).⁹⁴⁸

Im Unterschied zu Dan 11,40–12,3, wo Israel implizit im Kriegszustand beschrieben wird, zeigen die Söhne des Lichts in 1QM 1 einen deutlich aktiven Einsatz. 1QM 1 bezieht sich auf das folgende Ereignis, das 164/163 v. Chr. stattfand: Bei der Einweihung des Tempels begannen die Makkabäer eine militärische Kampagne gegen die Seleukiden, insbesondere die, die Galiläa und Transjordanien belagerten (vgl. 1Makk 6,28–54; 2Makk 13,1–22).⁹⁴⁹ Anscheinend bezieht sich 1QM 1,1–7 auf dieses Ereignis, um den Krieg zwischen den Söhnen des Lichts und der Finsternis eschatologisch zu beschreiben.⁹⁵⁰

Hinsichtlich der Chronologie findet sich der Sieben-Jahre-Zyklus im ganzen Krieg. In 1QM 2,4–6 wird die Dauer des Priesterdienstes, der bis zu fünfzig Jahre geleistet werden musste (vgl. Num 8,24–25), mit dem Sabbatjahr (שנת השמיטה) erklärt (Ex 23,10–11; Lev 25,2–7; Dtn 15,1). Dies beweist, dass Qumran eine kultische Gemeinde mit priesterlichem Dienst war. In der Folge wird von einer Frist gesprochen, „während dreiunddreißig Jahre des Kriegs übrig bleiben“ (1QM 2,6). Mit der Auswahl der Kriegsteilnehmer (vgl. 1QM 2,7–8) und der sechsjährigen Kriegsvorbereitung (vgl. 1QM 2,9) kann man ausrechnen, dass der Krieg vierzig Jahre andauert.⁹⁵¹ Es wurden auch noch zwei andere Daten, die einen vierzigjährigen Krieg beweisen, gegeben: „In den fünfunddreißig Jahren des Dienstes“⁹⁵² wird der Krieg sechs Jahre lang vorbereitet; die ganze Gemeinde erstellt [den Plan]“ (1QM 2,9)

⁹⁴⁴ Vgl. RUSSELL, Message, 45f.

⁹⁴⁵ Vgl. SOGGIN, Storia, 383f.

⁹⁴⁶ Vgl. GMIRKIN, Historical Allusions, 180; GOLDINGAY, Daniel, 305.

⁹⁴⁷ Vgl. FISCHER, Seleukiden, 156–159.

⁹⁴⁸ Vgl. FLUSSER, Qumran, 144f.

⁹⁴⁹ Vgl. FISCHER, Seleukiden, 155; GMIRKIN, Historical Allusions, 194–197; SOGGIN, Storia, 388f.

⁹⁵⁰ Gmirkin sagt, dass „die Armee von Belial“ bestimmt auf die seleukidische Armee Lyrias, der General in Akra war, hinweist: Vgl. GMIRKIN, Historical Allusions, 195, Anm. 105.

⁹⁵¹ Anscheinend sind sieben Jahre von den vierzig Jahren schon vorbei: „Aber während der Sabbatjahre rüsten sie sich nicht, in den Kampf zu gehen, denn es ist ein Sabbat der Ruhe für Israel“ (1QM 2,8–9).

⁹⁵² Ein vierzigjähriger Krieg enthält insgesamt fünf Sabbatjahre.

und „der Krieg der Einteilungen“⁹⁵³ (wird) neunundzwanzig Jahre lang (geführt)“⁹⁵⁴ (1QM 2,10).⁹⁵⁵

Nach Kampfhandlungen (1QM 2–9) und Kriegsgebeten (1QM 10–14) wird der eschatologische Krieg gegen Kittim, der bereits in 1QM 1 beschrieben wurde, im Detail dargestellt. Zuerst wird eine Zeit der Bedrängnis für Israel angekündigt (1QM 15,1; vgl. 1QM 1,11–12), aber jedem, der auf der Seite Gottes steht, wird ewige Erlösung versprochen. Als zweite Folge desselben Ereignisses wird die Vernichtung der Feinde in Aussicht gestellt: Alle, die mit dem König von Kittim und mit der Armee von Belial verbunden sind, fallen durch das Schwert Gottes⁹⁵⁶ (1QM 15,1–3).

^{15,1} Denn eine Zeit der Bedrängnis wird kommen, für Isr[ael...] mit Krieg gegen alle Nationen.

Der Seite Gottes wird ewige Erlösung geben,

² aber vollständige Zerstörung allen bösen Nationen. Alle, die '[...] zum Krieg sind, werden gehen und lagern gegenüber dem König von Kittim und gegenüber sämtlicher Armee von

³ Belial, die sich mit ihm versammeln, für den Tag [...] durch das Schwert Gottes (vacat).

Der Ausdruck, „durch das Schwert Gottes“ wiederholt sich in 1QM 19,11 und erscheint als Schlüsselwort, das das gesamte Werk charakterisiert. Er lässt an den Zorn Gottes beim Gericht über Assur denken: „Und Assur wird fallen durch das Schwert, das nicht eines Mannes und nicht eines Menschen ist“ (Jes 31,8). Dieser Vers wird auch in 1QM 11,11 zitiert. Zweifellos bedeutet „das Schwert Gottes“ das Eingreifen Gottes für das Heil des Volkes⁹⁵⁷ (vgl. 1QM 18,1⁹⁵⁸). Damit vertritt Gott im Krieg die Seite Israels, was zur Niederlage der Feinde führt, und die Allmacht Gottes beweist. In diesem Krieg bedeutet das Ende immer die unvergängliche Zeit; die ewige Erlösung für Israel und die ewige Vernichtung für die Feinde. In dieser Szene zeigt sich das Gericht Gottes (vgl. 1QM 17,1–9), wie üblich in anderen

⁹⁵³ Es ist nicht klar, worauf „Einteilungen“ sich eigentlich bezieht. 1QM 2,7 zeigt eine Auswahl von Kriegerern aus allen Stämmen Israels. Wahrscheinlich weist „Einteilungen“ auf die nach den Stämmen sortierten Abteilungen, die im Krieg verschiedene Aufgaben durchführen, hin (vgl. Jos 11,23; 12,7; 18,10).

⁹⁵⁴ Von 35 Jahren wird der Krieg sechs Jahre lang vorbereitet; abgesehen von der Planung und den Sabbatjahren bleibt eine Kriegsdauer von 29 Jahren übrig.

⁹⁵⁵ Vgl. FLUSSER, Qumran, 157, Anm. 30; YADING, Scroll, 20f.

⁹⁵⁶ Nach Yadin kann „das Schwert Gottes“ (חֶרֶב אֱלֹהִים) ein Wort sein: Vgl. YADIN, Scroll, 331; FLUSSER, Qumran, 151. Aber dieser Vorschlag spielt keine wichtige Rolle, um den Text zu verstehen, und andere Exegeten vermuten zwei Wörter (חֶרֶב אֱלֹהִים): Vgl. DUHAIME, War Scroll, 128; JONGELING, Roureau, 28.

⁹⁵⁷ Nach Flusser ist das Schwert Gottes, das die Feinde Israels niederschlägt, ein apokalyptisches Motiv im Judentum. Qumran benutzt dieses Motiv, das den endgültigen Sieg Israels in diesem Kampf prophezeit, und gleichfalls wird die endgültige Erlösung Israels mit einer ähnlichen Vorstellung im Exodus, der in der Bibel als das erste Eingreifen Gottes für Israel gilt, angedeutet: Vgl. FLUSSER, Qumran, 156f.

⁹⁵⁸ 1QM 18,1: „[...] Wann die mächtige Hand Gottes sich erhebt, gegen Belial und gegen sämtliche [Armeen]/ seiner Herrschaft zur ewigen Schlachtung.“

Apokalypsen, und seine Gerechtigkeit vollzieht sich im Krieg. Die *Kriegsrolle* enthält einerseits die Kriegsvorschrift (wie sich Israel auf den eschatologischen Krieg vorbereiten und darauf reagieren soll), aber andererseits interpretiert die Gemeinde in Qumran den historischen Krieg gegen die Seleukiden als den apokalyptischen Krieg zwischen den Söhnen des Lichts und der Finsternis im universalen Sinne.

3.3.2 4Q246 (4Qpseudo-Daniel^d): *Aramäische Apokalypse*

In Bezug auf apokalyptische Motive ist 1QM mit 4Q246 vergleichbar. 4Q246 gilt als Fragment einer *aramäischen Apokalypse* und ist unter dem Titel „Sohn Gottes“, der als Hauptfigur im Text erscheint, bekannt.⁹⁵⁹ In 4Q246 gibt es zwei Spalten, aber von ihnen ist die erste nur schwer zu rekonstruieren. Wahrscheinlich ist 4Q246 aus einer Vision (4Q246 1,1.3) entstanden⁹⁶⁰ und wie bei den anderen Apokalypsen wird vor einer bedrängten Lage, die von einer feindlichen Macht ausgeht, gewarnt (4Q246 1,4).⁹⁶¹ Detailliert werden große Schlachten geschildert (4Q246 1,5). Hier findet sich der „König von Assyrien und Ägypten“ auch im Text (4Q246 1,6; vgl. 1QM 1,2.4):

^{1,1} [... b]ei ihm verweilte, fiel er vor dem Thron nieder.

² [... K]önig in Ewigkeit. Du bist zornig und du hast dich geändert.

³ [... g]roß, Bedrängnis wird auf die Erde kommen.

⁴ [...] wird [gr]oß sein auf der Erde.

⁵ [...] und großes Schlachten in den Nationen.

⁶ [...] König von Assyrien [und Ä]gypten.

⁷ [...] wird [gr]oß sein auf der Erde.

⁸ [... m]achen und alle dienen.

⁹ [... gr]oß wird genannt werden und bei seinem Namen wird er gerufen werden.

^{2,1} Er wird Sohn Gottes genannt werden und sie werden ihn Sohn des Höchsten nennen. Wie die Sternschnuppen

² der Vision, so wird ihr Reich. Für (einige) Jahr[e] herrschen sie über

³ die Erde und alle zerstören sie; Menschen werden Menschen zerstören, Nationen (zerstören) Nationen.

⁴ (vacat) bis das Volk Gottes auftreten wird, und alle ausruhen vom Schwert.

⁹⁵⁹ Vgl. STEUDEL, *Eternal Reign*, 509.

⁹⁶⁰ Nach Milik erinnert 4Q246 1,1 an 1Hen 14,24 und dies kann ein Motiv der Vision sein: Vgl. MILIK, *Enoch*, 60.

⁹⁶¹ Vgl. FITZMYER, 4Q246, 166.

- ⁵ Sein Reich wird ein ewiges Reich sein und alle seine Wege sind mit Gerechtigkeit. Er rich[tet]
- ⁶ die Erde mit Gerechtigkeit und jeder macht Frieden. Das Schwert wird von der Erde verschwinden.
- ⁷ Und jede Nation wird ihm huldigen. Gott, der Große wird ihm helfen
- ⁸ und für ihn Krieg führen. Alle Völker wird er in seine Hand legen und alle
- ⁹ wird er vor ihm niederwerfen. Seine Herrschaft wird ewige Herrschaft und alle Abgründe [...]

Die Deutung des ganzen Textes ist umstritten: Wegen der Lückenhaftigkeit, vor allem in der ersten Spalte, ist unklar, wer der Sprecher, wer die Empfänger des Textes sind und wem der Titel „Sohn Gottes“ eigentlich gilt. Nach Milik ist 4Q246 eine Darstellung der seleukidischen Geschichte unter dem Aspekt, „bis das Volk Gottes auftritt“ in 4Q246 2,4⁹⁶²: Hinsichtlich der historischen Deutung sei der „König von Assyrien“ (4Q246 1,6) der seleukidische König Alexander Balas (150–145 v. Chr.), der Sohn des Antiochus IV. Epiphanes gemeint, der den Namen θεοπάτωρ, bzw. *Deo Patre Natus* auf den Münzen als Beinamen trägt.⁹⁶³ Bei Flusser wird der Text jedoch apokalyptisch interpretiert: Nach ihm bezeichnet der rätselhafte König keine historische Person, sondern eine antichristliche Figur, den Feind der ganzen Christenheit⁹⁶⁴: Seine Vermutung stützt sich auf „Anbetung“ (עֲבֹדָה) in 4Q246 1,8 und er vergleicht diesen Ausdruck mit Offb 13,8.12, wo das vom Meer aufgestiegene Tier die antichristliche Macht bedeutet und von den Menschen angebetet wird (vgl. 2Thess 2,1–12). Der König von Assyrien und Ägypten symbolisiert die antichristliche Macht wie in der Offb und der ganze Text zeigt den apokalyptischen Krieg zwischen Gott und der widergöttlichen Macht.⁹⁶⁵ Gegenüber dieser negativen Deutung des Königs vermutet Fitzmyer, dass der Text sich von 4Q246 1,8 bis zum Ende nicht auf den priesterlichen⁹⁶⁶, sondern den königlichen Messias bezieht: Der, der auf dem Thron sitzt, sei nicht ein göttliches Wesen oder Gott, sondern ein König. Dieser König sei ein jüdischer Herrscher, der Nachfolger des davidischen Throns und im Text sei von der Erwartung des davidischen Königreiches, das die kriegेरische Schreckenszeit beendet, die Rede. Diese Annahme, die 4Q246 als Prophezeiung versteht,

⁹⁶² Vgl. MILIK, Enoch, 60.

⁹⁶³ Vgl. FITZMYER, 4Q246, 167-168; GARCIA MARTINEZ, Apocalyptic, 168f.

⁹⁶⁴ Nach Steudel kann die historische Deutung mit der antichristlichen Figur harmonieren. Der Text weist mit 1QM auf Antiochus IV. Epiphanes hin: Sein Name, Epiphanes (Gotteserscheinung) entspricht dem Titel, dem „Sohn Gottes“ als Antichrist. Wenn man „das Volk Gottes“ als Messias im kollektiven Sinne versteht, kann der „Sohn Gottes“ als Antichrist dem Volk Gottes gegenübergestellt werden: Vgl. STEUDEL, Eternal Reign, 509-519.

⁹⁶⁵ Vgl. FLUSSER, Hubris, 31-37.

⁹⁶⁶ Cross vergleicht 4Q246 mit dem *Damascus Document* und 4Q540–521 in Bezug auf den Messias. Nach ihm ist die Hoffnung auf den priesterlichen Messias in Qumran dominant und in 4Q246 ist von dieser Hoffnung die Rede (vgl. CD 14,19): Vgl. CROSS, Doctrine, 13.

beruht auf dem eschatologischen Charakter der Gemeinde von Qumran.⁹⁶⁷

Außerdem interessieren sich einige Exegeten für den Titel „Sohn Gottes“: Damit könne ihrer Meinung nach der ganze Text von 4Q246 interpretiert werden. In dieser Richtung hält Garcia Martinez den „Sohn Gottes“ für eine engelhafte Gestalt, den eschatologischen Repräsentanten der göttlichen Macht: Der Gemeinde von Qumran sind engelhafte Wesen nicht fremd und in anderen Qumrantexten wird das eschatologische Eingreifen durch eine Engelsgestalt verwirklicht, nämlich durch Michael (vgl. 1QM 17,5–9), Melchisedek (vgl. 11QMelch 2,13–14) oder den Fürsten des Lichts (vgl. 1QM 13,10). Die Engelsgestalten vollstrecken den Zorn Gottes als Urteil des Gottesgerichts im Krieg und sie werden im Text „Sohn Gottes“ oder „Sohn des Höchsten“ genannt.⁹⁶⁸ Aber es könnte auch sein, dass 4Q246 nicht nur eine engelhafte Figur, sondern ein himmlisches Wesen, wie den „Menschensohn“ in Dan 7 meint.⁹⁶⁹

Vor allem lässt der Ausdruck „König von Assyrien und Ägypten“ an 1QM 1,2.4 denken. Dazu weist der ganze Text aus 4Q246 auf eine Zeit der Bedrängnis und das Eingreifen Gottes zur Erlösung hin. Hier ist von der ewigen Herrschaft Gottes am Ende die Rede, und dieses Ereignis wird durch Krieg und Zerstörung verwirklicht. Diese Kontur des Textes ist nicht fremd, wenn man den Text als Apokalypse betrachtet. Wahrscheinlich korreliert dieser Text mit der *Kriegsrolle*, die sich eng auf Daniel bezieht. Die Schilderung des Volkes (4Q246 2,4) ist auch mit Dan 7 vergleichbar: In Dan 7,18–28 werden „die Heiligen des Höchsten“ das Reich in Ewigkeit übernehmen. Nach einer bestimmten Zeit, in der die irdischen Könige „die Heiligen des Höchsten“ bedrängen und herrschen, werden die irdischen Herrscher durch das Gericht Gottes vernichtet und zerstört. „Die Heiligen des Höchsten“ stehen den irdischen Herrschern gegenüber und werden am Ende mit dem Volk Gottes identifiziert (vgl. Dan 7,27). Ferner erscheint 4Q246 2,7 als gleiche Aussage wie Dan 7,14, wo alle Völker, Nationen und Sprachen dem Menschensohn dienen. Die beiden Texte sind ähnlich formuliert und richten sich auf das bald erscheinende, ewige Reich Gottes aus. In 4Q246 wird die Hoffnung des davidischen Königums, das die ewige Herrschaft Gottes in der derzeitigen historischen Situation erwartet, durch eschatologische Motive apokalyptisch umschrieben: Nach einer Zeit der Bedrängnis, die wahrscheinlich mit der gegenwärtigen Situation zu identifizieren ist, richtet Gott in Gerechtigkeit und durch den endgültigen Krieg, der den Anfang einer neuen Welt ermöglicht und die Allmacht Gottes offenbart. Er schafft Frieden auf der Welt. Die

⁹⁶⁷ Vgl. FITZMYER, Contribution, 393f.; DERS., 4Q246, 170–174; ZIMMERMANN, Messianische Texte, 153f.

⁹⁶⁸ Vgl. GARCIA MARTINEZ, Apocalyptic, 172–179.

⁹⁶⁹ Vgl. COLLINS, Scepter, 157–160. Garcia Martinez ändert seine Meinung analog zur Annahme von Collins: Vgl. GARCIA MARTINEZ, Messianic Figures, 27–30.

Entwaffnung bzw. das Verschwinden des Schwertes (4Q246 2,6) betont den eschatologischen Frieden, der ein übliches Symbol für das himmlische Reich im Alten Testament ist (vgl. Jes 2,4; Mi 4,3; Hos 2,20; Sach 9,10): Die Herrschaft Gottes bleibt in Ewigkeit (vgl. 4Q246 2,8–9). In diesem Zusammenhang können der „König von Assyrien“ (4Q246 1,6) als antichristliche Macht und der „Sohn Gottes“ bzw. der „Sohn des Höchsten“ (4Q246 2,1) als „Menschensohn“ aus Dan 7 verstanden werden.⁹⁷⁰

3.4 Resümee

Die jüdischen Apokalypsen unterscheiden sich von anderen Prophezeiungen in ihrer Auslegung der Endzeit als Erfüllung der Geschichte: In der Endzeit, in der die Herrschaft Gottes sich endgültig entfaltet, werden die Verheißungen der Heilsgeschichte erfüllt.⁹⁷¹ Aus diesem Grund zitieren die jüdischen Apokalypsen viele heilsgeschichtliche Passagen, die in den Propheten vorkommen, als Nachweis für die Erfüllung. In den jüdischen Apokalypsen wird das endzeitliche Ereignis in symbolhaften Kriegsbildern geschildert, und das Kriegsmotiv wird mit dem Strafgericht Gottes verbunden. Darauf weisen einige Apokryphen mit den jeweils gleichen Elementen hin: die bedrängte Zeit, das Eingreifen Gottes und die Zerstörung der gottfeindlichen Macht.⁹⁷²

Die Fragmente aus Qumran (1QM und 4Q246), die stark vom Danielbuch beeinflusst sind, beschreiben das eschatologische Ereignis als Krieg zwischen Gott und den Feinden. In ihnen wird ein bestimmter historischer Hintergrund erkennbar, der sich auf den Makkabäer-Aufstand bezieht, also den politischen und kulturellen Konflikt in der Geschichte zwischen Israel und Assyrien.

Im Unterschied zu den Texten aus Qumran geht es in 4Esr und syrBar, die Anfang des 2. Jh. n. Chr. entstanden sind, eindeutig um die Zerstörung des Zweiten Tempels. Wahrscheinlich wird die Tempelzerstörung in den beiden Schriften als Anbruch der Endzeit verstanden. Darum schildern diese Apokalypsen die Endzeit in allegorisierten Kriegsbildern mit der Vorstellung vom Messias.

In diesen vier Apokalypsen tritt der Repräsentant Gottes in einer Kriegsszene auf, um die Weltgeschichte zu Ende zu bringen. Durch ihn vernichtet Gott machtvoll die Feinde und

⁹⁷⁰ Vgl. ZIMMERMANN, *Messianische Texte*, 164–168.

⁹⁷¹ „For apocalyptists and Old Testament prophets alike history is the sphere of divine revelation whose meaning is to be understood in terms of ‘the mighty acts of God’. The apocalyptists differ from the prophets in their interpretation of the end of history and in looking beyond history for the fulfillment of these ‘mighty acts’ in an age in many respects different from that in which men now live“: RUSSELL, *Message*, 205.

⁹⁷² Vgl. COLLINS, *Imagination*, 7.

schaft eine neue Welt, die unter seiner Herrschaft ewig Bestand haben wird. Im Judentum versteht man die neue Welt als das davidische Königtum, das große alttestamentliche Thema. Wahrscheinlich benötigte man in der Lage der Bedrängnis, in der Gott anscheinend abwesend war und man keine Hoffnung mehr schöpfen konnte, eine neue und stärkere Verheißung.

III. Synthese

Die „Offenbarung Jesu Christi“, die als „das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi“ (Offb 1,2) bezeichnet wird, zielt mit ihrer visionären Botschaft auf die Seligkeit der Empfänger ab, die in der Folge mit den sieben Leuchtern bzw. mit den sieben christlichen Gemeinden identifiziert werden (Offb 1,20): „Selig, der vorliest und die hören die Worte der Weissagung und die bewahren, was in ihr geschrieben ist“ (vgl. Offb 22,7).⁹⁷³ In dieser Überschrift taucht die eschatologische Zeit als der Grund der Mitteilung der „Offenbarung Jesu Christi“ auf: „Denn die Zeit ist nahe“ (Offb 1,3). Was in diesem Buch geschrieben ist, beruht auf vertrauenswürdiger Autorität, und als Zeuge überreicht der Seher den Gemeinden eine apokalyptische Vision, zu der man keine genauen Parallelen in jüdischen Apokalypsen findet.

1. Christologische Perspektiven der Johannes-Offenbarung

Der Seher stellt von Anfang an die Ereignisse, die bald vor den Augen der Leser geschehen werden, als Offenbarung Jesu Christi dar und beschreibt Christus in Offb 1,5: „Von Jesus Christus, der der treue Zeuge ist, der Erstgeborene der Toten und der Herrscher der Könige der Erde. Dem, der uns liebt und uns von unseren Sünden erlöst hat durch sein Blut.“⁹⁷⁴ Der Seher verwendet viele Selbstprädikationen Christi, die seine Taten vor Augen stellen, aber er beschreibt Jesus nicht nur dadurch, sondern auch anhand von Symbolen in der Vision: Christus erscheint als Menschensohn⁹⁷⁵ in der Beauftragungsvision (Offb 1,13–16; vgl. Dan 7,13–14). Seine Gestalt, die mit vielen alttestamentlichen Elementen geschildert wird, zeichnet sich vor allem durch seine Würde, Macht und Herrschaft aus. Dementsprechend findet sich die Darstellung des Lammes, das würdig ist, das gesiegelte Buch zu öffnen, im visionären Hauptteil der Offb (Offb 4,1–22,5).

Hier benutzt der Seher das Wort σφάζω anstatt θύω, welches normalerweise die Opferrgabe

⁹⁷³ In diesem Vers ist eine solche gottesdienstliche Veranstaltung vorstellbar. Im Text ist der Vorleser im Singular und die Zuhörer sind im Plural: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 59f.

⁹⁷⁴ Nach Holtz soll dieses Motiv, wo vom Loskauf durch das Blut die Rede ist, mit dem Lamm in Offb 5,9 zusammen interpretiert werden (vgl. Offb 14,3): Vgl. HOLTZ, Christologie, 63–65.

⁹⁷⁵ In der Offb findet sich einer gleich einem Menschensohn (ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου) zweimal als Vision (Offb 1,13; 14,14) und in Offb 14,14 wird der Menschensohn im Zusammenhang mit der eschatologischen Ernte dargestellt. Im Vergleich zu den Evangelien, die für den Menschensohn den doppelten bestimmten Artikel verwenden (der Sohn des Menschen; ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), zeigt der Gebrauch in der Offb, dass der Seher diese Bezeichnung nicht als einen Titel verwenden wollte: Vgl. HUBER, Menschensohn, 124f.; ROLOFF, Offenbarung, 43.

im Neuen Testament bezeichnet.⁹⁷⁶ An diesem Gebrauch kann man erkennen, dass der Seher mit dem Bild des Lammes über die Opfergabe hinaus etwas, was sich noch mehr auf die konkreten Situationen der Gemeinden bezieht, darstellen wollte. In diesem Gedankengang benutzt der Seher letztlich auch den Reiter als Symbol für Christus und seine siegreiche Macht in 19,11–21.

1.1 Zwei Bilder des Menschensohn-Gleichen

Das Lamm (τὸ ἀρνίον)⁹⁷⁷ ermöglicht alle Ereignisse, die in der Folge geschehen werden, durch die Entsiegelungen. Nach der Himmelsvision fängt die Vision des Lammes mit einer rhetorischen Frage nach der Würde an: „Wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu brechen?“ Diese Frage erinnert an den abschließenden Hymnus in Offb 4,11, wo Gott würdig (ἄξιος) genannt wird, Herrlichkeit und Ehre und Macht innezuhaben. Dieser Lobpreis schafft eine starke Verbindung mit der Vision des Lammes. In der folgenden Vision sind die Würde (ἄξιος in Offb 5,2.4) und das Können (δύναμις in Offb 5,3) bei der Darstellung des Lammes beherrschend. Diese Darstellung ist vergleichbar mit dem Hymnus in Offb 4,11⁹⁷⁸: Niemand ist würdig, die Ereignisse in Gang zu setzen, außer dem Lamm, das diese Würde von Gott erhält. In Offb 5,5 wird das Lamm als „der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel Davids“ vorgestellt und sein Sieg⁹⁷⁹ erscheint hier als Grund⁹⁸⁰, das Buch und seine Siegel zu öffnen (vgl. Offb 5,9).⁹⁸¹ Nach der Übergabe des Buches erscheinen die vierundzwanzig Ältesten und bringen dem Lamm einen Herrschaftshymnus dar.⁹⁸² In diesem Hymnus findet sich eine inhaltliche Umwandlung. Bisher wird das Lamm immer mit einem Infinitivsatz als würdig bezeichnet.⁹⁸³ So wird das geschlachtete Lamm in der Offb zum Symbol der Allmacht und Weltherrschaft, die Gott durch die Schöpfung offenbart hat. In diesem Sinne bedeutet die

⁹⁷⁶ Johns versucht die Absicht des Sehers mit dem Wort zu erklären und unterscheidet σφάζω von θύω. Nach ihm beschreibt der Seher das Lamm nicht als Opfergabe, sondern als Schlachtier: Vgl. JOHNS, Lamb Christology, 129, 161.

⁹⁷⁷ Der Seher gebraucht das Wort Lamm 29-mal. Das ist ein großer Unterschied zu anderen Schriften im Neuen Testament, die Sohn Gottes als beherrschende Bezeichnung Jesu bevorzugen: Vgl. WITHERINGTON, Revelation, 28. Das Lamm taucht für Jesus nur einmal in Joh 1,29.36 auf, aber mit einem anderen Wort (ὁ ἀμνός): Vgl. HENGEL, Throngemeinschaft, 162.

⁹⁷⁸ Vgl. SLATER, Christ, 172.

⁹⁷⁹ Beale nennt den Aorist (ἐνίκησεν) „a consummative or effective aorist“: BEALE, Revelation, 350.

⁹⁸⁰ Nicht nur dem Kontext, sondern auch der Syntax in diesem Satz entspricht der Sieg des Lammes als Grund der Entsiegelung: Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §391,8; ROOSE, Zeugnis, 67.

⁹⁸¹ Vgl. JOHNS, Lamb Christology, 163.

⁹⁸² Vgl. HENGEL, Throngemeinschaft, 164.

⁹⁸³ Vgl. HOLTZ, Christologie, 35f.

Übergabe des Buches auch die Übergabe der Herrschaft an das Lamm.⁹⁸⁴ Durch dieses Lamm wird die Macht und Herrschaft Gottes vollzogen. Sofort nach der Darstellung des Lammes fängt die apokalyptische Vision mit der ersten Entsiegelung der Buchrolle an (Offb 6,1).⁹⁸⁵

Nach der Thronvision wird das Lamm auf zwei Weisen das ganze Buch hindurch dargestellt: Einerseits ist das Lamm durch sein Blut das Heilssymbol, das sich auf die Vorstellung „geschlachtet“ (ὡς ἐσφαγμένον) bezieht⁹⁸⁶ und dem traditionellen Loskaufmotiv des Todes Jesu entgegenkommt. Andererseits erscheint es als Ausführer des Zornes Gottes: Auffällig ist die Aussage in Offb 6,16–17 (vgl. Hos 10,8), wo der Zorn zwei Subjekte hat, nämlich Gott und das Lamm. Außerhalb dieser Stelle hat der Zorn immer Gott als Subjekt.⁹⁸⁷ Anscheinend beabsichtigt der Seher mit „dem Zorn des Lammes“, dessen Vollmacht und zukünftige Rolle zu betonen.⁹⁸⁸ Ferner findet sich das Zornmotiv mit dem Lamm in Offb 14,10: „Er (der Götzendiener) wird mit Feuer und Schwefel gequält werden vor den heiligen Engeln und vor dem Lamm.“ In diesem Satz deuten Feuer und Schwefel, als typische Strafe Gottes aus dem Alten Testament (Ps 11,6; Ez 38,22) an.⁹⁸⁹

In Bezug auf die Machtverhältnisse findet sich das Lamm als zukünftiger Sieger (νικήσει) in Offb 17,14; das Lamm wird von Gott durch die Übergabe des Buches beauftragt (Offb 5,7), die Weltherrschaft zu übernehmen⁹⁹⁰: „Diese werden mit dem Lamm Krieg führen, aber das Lamm wird sie besiegen. Denn es ist Herr der Herren und König der Könige“ (Offb 17,14)⁹⁹¹. Von diesem Punkt an verändert sich die prophetische Aussage, die den Gemeinden den Sieg verheißt, zur Vision des endzeitlichen Strafgerichts im kriegerischen Bild. Dieser Doppeltitel stimmt mit dem Namen des Reiters in Offb 19,16 überein. Aus der zweimaligen Anwendung dieser Bezeichnung ist klar zu erkennen, dass die beiden Symbole, das Lamm und der Reiter Gottes, literarisch identisch sind; zwei Symbole des Menschensohn-Gleichen, Jesus Christus.

Der Menschensohn-Gleiche ist der Urheber der Offenbarung Gottes und des ganzen Buches (Offb 1,11.19): Er hat den Seher in der Eingangsvision (Offb 1,9–20) beauftragt, alle

⁹⁸⁴ Vgl. BEALE, Revelation, 356, 369; HENGEL, Throngemeinschaft, 164.

⁹⁸⁵ „Die Vollmacht des Lammes und der durch sie ermöglichte Akt der Übernahme und Öffnung des Buches wird vom Seher als ein eschatologisches Datum qualifiziert, mit dem die eschatologische Heilszeit anbricht“: ROOSE, Zeugnis, 76.

⁹⁸⁶ Vgl. Offb 7,9.10.14.17; 14,1.4; 15,3; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3. Auffällig ist das Tempus des Verbs, das Perfekt Passiv. Darauf macht Wolff aufmerksam und er sagt, dass der Seher das Passalamm in Exodus mit dem Loskaufmotiv in der Darstellung des geschlachteten Lammes gemeint hat. Ferner ist die angefochtene Situation Israels und der sieben Gemeinden typologisch sehr ähnlich und miteinander vergleichbar: Vgl. WOLFF, Gemeinde des Christus, 192f.

⁹⁸⁷ Aune vermutet, dass das Lamm als das Subjekt des Zornes ein Ergebnis der redaktionellen Interpolation sein kann: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 420; MÜLLER, Offenbarung, 174f.

⁹⁸⁸ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 189.

⁹⁸⁹ Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 835.

⁹⁹⁰ Vgl. GIESEN, Offenbarung, 384.

⁹⁹¹ Dieses Prädikat der Herrschaft wird mit ὄτι als Grund des Sieges gezeigt: Vgl. BEALE, Revelation, 881.

Ereignisse, die der Seher schaut, den sieben Gemeinden mitzuteilen. Die an Dan 10,5–6 angelehnte Schilderung des Menschensohnes weist auf seine priesterliche⁹⁹² und königliche Würde (vgl. Offb 1,6; 5,10)⁹⁹³ und auf seine Hauptrolle als Ausführer des endzeitlichen Gerichts⁹⁹⁴ hin. Mit vielen Symbolen⁹⁹⁵, die sich auf die Würde, Herrschaft und die überwältigende Macht konzentrieren und von biblischer Herkunft sind, lässt die Eingangsvision vor allem ahnen, wer in dieser Gestalt dargestellt wird.⁹⁹⁶

Der Menschensohn wird ähnlich wie die Engel beschrieben: Der Vergleich ὁμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ermöglicht die Engelgestalt Christi. Dieser Ausdruck wird sonst in den Evangelien in der Form „der Menschensohn“ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) gebraucht. Wegen der Ähnlichkeit der Erscheinung der Engel (Offb 10,1–3) und des Menschensohnes (Offb 1,13–16; 14,14) könnte an dieser Stelle der Offb statt an Jesus Christus auch an Engel gedacht werden.⁹⁹⁷ Im weiteren Verlauf (Offb 1,17–18) findet sich jedoch eine Aussage, die sich auf Eigenschaften Gottes bezieht: Die folgenden Selbstprädikationen Christi – „ich bin der Erste und der Letzte“, „ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit“ und „ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades“ – zeichnen den göttlichen Status aus, wie die Prädikationen Gottes (Offb 1,8), die in dreifacher Form erscheinen.⁹⁹⁸

Der Menschensohn tritt nochmals beim Erntebild als Vollstrecker des endzeitlichen Gerichts Gottes in Offb 14,14–20 auf. Deutlich wird dies durch die beiden Symbole, die den

⁹⁹² Umstritten ist die Bekleidung des Menschensohnes, ob sie das (hohe)priesterliche Gewand für den erhöhten Christ zeigt. Das bis zu den Füßen reichende Gewand und der Brustgürtel erinnern zusammen an ein Kleidungsstück des (hohen)priesterlichen Ornaments im Alten Testament (Ex 28,15–30; Ios. Ant. 3,154): Vgl. HOLTZ, Christologie, 118f.; MÜLLER, Offenbarung, 84; VANNI, Apocalisse, 127. Dazu findet sich eine ähnliche Beschreibung auch für die sieben Engel in Offb 15,6. Aus diesem Grund erscheint die These, die auf die hohepriesterliche Würde für den Menschensohn hinweist, unsicher: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 93f.; GIESEN, Offenbarung, 87.

⁹⁹³ Nach Wolff ist der Menschensohn als der oberste Herrscher und der Hohepriester in der Offb dargestellt. Dass der Menschensohn inmitten der Gemeinde steht, ermöglicht, dass die Gläubigen an seinem Königtum und Priestertum teilhaben: Vgl. WOLFF, Gemeinde des Christus, 189; HUBER, Menschensohn, 148–150; ROLOFF, Offenbarung, 43.

⁹⁹⁴ Das Aussehen des Menschensohnes, nämlich die Augen wie Feuerflammen, die sieben Sterne in seiner rechten Hand und ein scharfes und zweischneidiges Schwert aus seinem Mund, zeigt seine Macht und Herrschaft beim Gericht: Vgl. BEALE, Revelation, 209. Dazu sagt Maier, dass das Aussehen des Menschensohnes in sieben Einzelzügen (Haupt, Augen, Füße, Stimme, rechte Hand, Mund und Gesicht) entsprechend dem siebengliedrigen Charakterzug der Offb beschrieben wird: Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 117–121.

⁹⁹⁵ Diese Beschreibung besteht nicht in einer bestimmten Hoheitsgestalt, sondern in vielen Symbolen, damit die Leser den Menschensohn als himmlisches Wesen verstehen können: Vgl. HUBER, Menschensohn, 150–152; MÜLLER, Offenbarung, 84.

⁹⁹⁶ Vgl. HOLTZ, Christologie, 116–118; HUBER, Menschensohn, 170f.

⁹⁹⁷ Carrell vergleicht die Elemente der Erscheinung beim Menschensohn und den Engeln. Nach ihm finden sich die Wolken, das wie die Sonne scheinende Gesicht und die laute Stimme in den beiden Erscheinungen mit epiphanen Elementen (vgl. Offb 14,14). In Offb 1,13–16 ist die Vorstellung des Menschensohnes nicht mit einer Theophanie (vgl. Offb 4,3), sondern mit einer Angelophanie vergleichbar und dies betont den einen Gott in der Offb: Vgl. CARRELL, Jesus, 130–140; GUNDRY, Angelomorphic, 663–665.

⁹⁹⁸ Vgl. HUBER, Menschensohn, 171–173.

Menschensohn charakterisieren: Auf dem Haupt trägt er einen goldenen Kranz, der das Symbol des Sieges ist und den treuen Gläubigen versprochen wird (vgl. Offb 2,10; 3,11). Der goldene Glanz weist auf ein Material, das die Zugehörigkeit zum Bereich Gottes, bzw. den Tempel im Alten und Neuen Testament bezeichnet, hin (Offb 1,12.20; 2,1; 5,8; 8,3; 9,13; 21,5); er wird in Bezug auf göttliche Würde benutzt (Offb 1,13; 15,6.7). Dieselbe Beschreibung des goldenen Kranzes findet sich in Pluralform für die vierundzwanzig Ältesten, die rings um den Thron Gottes im Himmel sind und Gott dienen (Offb 4,4.10). Der Menschensohn-Gleiche, der an den zwei Stellen des Buches dargestellt wird, ist mit dem Adjektiv χρυσοῦς eindeutig bezeichnet, um seine göttliche Würde und Herrschaft unter Beweis zu stellen.⁹⁹⁹ Ein zweites Attribut des Menschensohnes ist eine Sichel in seiner Hand für die eschatologische Ernte; das lässt an Joël 4,13 als Hintergrund dieser Vorstellung denken (vgl. Mk 4,29).¹⁰⁰⁰ Wahrscheinlich spielen auch die zwei Ernten, nämlich die (Getreide)Ernte (Offb 14,15–16) und die Traubenernte (Offb 14,17–20) auf Joël 4,13 an. So könnten die parallel dargestellten Ernten die unterschiedlichen Gerichte, die die Erlösung der Erwählten und die Bestrafung der Gottlosen bewirken, in den Blick rücken.¹⁰⁰¹ Die beiden Ernten werden im Text jedoch nicht auf einige bestimmte Gruppen eingeschränkt, sondern sie betreffen die ganze Erde im universalen Sinne. Aus diesem Grund können beide Ernten als Gerichtsvorgang in Offb 14,14–20 verstanden werden. Und die parallel strukturierten Aufforderungen der Engel erscheinen als Betonung der Dringlichkeit der Ernte, bzw. des Gerichts.¹⁰⁰² Dieser Sinnhorizont bedingt auch den semantischen Gebrauch: Im Hinblick auf das Adjektiv ὀξύς ist es unmissverständlich, dass der, der diese scharfe Sichel in der Hand trägt, absolute Macht im Gericht innehat. Denn dieses Adjektiv ist in der Offb sonst nur dem Schwert zugeordnet, das aus dem Mund des Menschensohn-Gleichen (Offb 1,12) und des Reiters hervorgeht (Offb 19,15). In diesem Zusammenhang zeigt diese Vision der Ernte anschaulich, dass alle Macht im endzeitlichen Strafgericht dem Menschensohn gegeben ist.

⁹⁹⁹ Vgl. HUBER, Menschensohn, 234f.

¹⁰⁰⁰ Vgl. BEALE, Revelation, 775f.

¹⁰⁰¹ Offb 14,14–20 kann in zwei Abschnitte unterteilt werden. Im Blick auf die semantische Struktur, die mit dem gleichen Gebrauch von καὶ ἄλλος ἄγγελος eingeführt wird, finden sich zwei unterschiedliche Ernten, nämlich die (Getreide)Ernte (Offb 14,15–16) und die Traubenernte (Offb 14,17–20). Einige Exegeten vermuten, dass die erste (Getreide)Ernte positiv gedeutet und die Traubenernte als das endzeitliche Strafgericht interpretiert werden kann. In diesem Falle erscheint die (Getreide)Ernte als Erlösung, die sich auf die Vision der 144000 Märtyrer bezieht und vorher in Offb 14,1–5 beschrieben wird. Denn während die Ernte der Trauben deutlich als gerichtliche Metapher gilt, die auf den Zorn Gottes hinweist, bedeutet die (Getreide)Ernte nicht unbedingt das Gericht. Insofern steht die (Getreide)Ernte für Erlösung, die die eschatologische Sammlung der Erwählten im positiven Sinne bedeutet (vgl. Mt 13,30), und die andere für das Strafgericht: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 844f.; HOLTZ, Christologie, 133f.; MÜLLER, Messias, 196f.; DERS., Offenbarung, 270; SWETE, Apocalypse, 189. Ferner setzt Bauckham dieses positive Verständnis fort und sagt, dass damit die Sammlung der bekehrten Nationen, in Offb 5,9, in Erinnerung gerufen wird: Vgl. BAUCKHAM, Climax, 290-296.

¹⁰⁰² Vgl. BEALE, Revelation, 774f.; GIESEN, Offenbarung, 336; HUBER, Menschensohn, 250f.

Das Motiv des eschatologischen Gerichts entwickelt sich weiter zum Reiter Gottes im kriegesischen Bild (Offb 19,11–16). Mit der Himmelsöffnung weist die Vision des Reiters von Anfang der Darstellung an ihre Funktion auf: „Er richtet in Gerechtigkeit und führt Krieg“ (Offb 19,11). Hiermit charakterisieren die Verben κρίνω und πολεμέω im Indikativ Präsens, das eine durative und gleichbleibende Eigenart anzeigen kann, diesen Reiter mit Herrschaft und Macht¹⁰⁰³: Als Richter des endzeitlichen Gerichts, das nur Gott und seinem Sohn vorbehalten ist (vgl. Joh 5,22; 12,48; Jak 4,12), wird der Reiter mit Ausdrücken gekennzeichnet, die sich auf das Verhältnis Gottes zu seinem Volk im Alten Testament beziehen (PsSal 17,26).¹⁰⁰⁴

Der Reiter ist kein anderer als Christus, der als der Menschensohn mit den Symbolen göttlicher Würde und Allmacht versehen ist und der im Bild des Lammes alle Ereignisse in Gang setzt. Er vollzieht das endzeitliche Gericht unter kriegesischen Vorzeichen. Darüber hinaus vollendet der Reiter in symbolhafter und metaphorischer Vision durch seinen Sieg die Verheißung, die den treuen Christen Trost und Hoffnung gibt.

1.2 Das Kriegsmotiv und die christlichen Gemeinden

Das Verhältnis von Jesus Christus zu den sieben Gemeinden ist im Präsript (Offb 1,4–6) deutlich zu erkennen. Wie in einem Brief¹⁰⁰⁵ kann an den triadischen Bezeichnungen Jesu Christi und dessen Heilstaten das Verhältnis Christi zu seinen Gemeinden festgestellt werden¹⁰⁰⁶: Zuerst wird Jesus Christus als „der treue Zeuge“, „der Erstgeborene der Toten“ und „der Herrscher über die Könige der Erde“ mit Würdeprädikationen bezeichnet (vgl. Ps 89,28.38), und danach wird sein Heilshandeln mit Liebe, Erlösung, Königtum und priesterlichem Dienst beschrieben.

Jesus Christus ist der treue Zeuge (ὁ μάρτυς, ὁ πιστός).¹⁰⁰⁷ Anscheinend spricht „der treue

¹⁰⁰³ In der LXX ist das Verb κρίνω die Übersetzung des Hebräischen מָשַׁל, das entweder für das Herrschen oder für das Richten verwendet wird. Anscheinend war das Richten ursprünglich mit der Herrschaft verbunden, und in diesem Falle steht die Herrschaft im Vordergrund des Gerichts: Vgl. BÜCHSEL – HERNTRICH, κρίνω, 920–922.

¹⁰⁰⁴ Vgl. AUNE, Revelation 17–22, 1053; BÜCHSEL – HERNTRICH, κρίνω, 925f., 932f.

¹⁰⁰⁵ Gewöhnlich wird ein Brief mit der *superscriptio* im Nominativ, der *adscriptio* im Dativ und mit der *salutatio*, die die Begrüßung und die Segnung enthält, formuliert. Im Vergleich zu diesem brieflichen Rahmen finden diese Elemente sich gleichfalls in Offb 1,4–6: In diesem Präsript werden die *superscriptio* im Nominativ (Ἰωάννης) und die *adscriptio* im Dativ, „den sieben Gemeinden in Asien“ geschrieben und der als *salutatio* geltende Inhalt endet mit einer Doxologie im Text: Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 168–173.

¹⁰⁰⁶ Wolff unterscheidet zwei Gruppen der Bezeichnungen Christi durch ihre grammatische Form. Er nennt die erste Gruppe nominale Gruppe und die zweite die verbal formulierten Darstellungen: Vgl. WOLFF, Gemeinde des Christus, 186.

¹⁰⁰⁷ In der Offb findet sich das Wort Zeuge insgesamt fünfmal (Offb 1,5; 2,13; 3,14; 11,3; 17,6). Davon erscheint das Wort μάρτυς als Märtyrer in Offb 2,13; 11,3 und 17,6. Aber in diesen Stellen bedeutet Zeuge zunächst nicht

Zeuge“ in Offb 1,5 in Bezug auf das Verhältnis Jesu Christi zu den Gemeinden von dem ewigen Bestehen des Buches und dessen Inhalt. In der folgenden Bezeichnung wird Christus als „der Erstgeborene der Toten“ (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν)¹⁰⁰⁸ gekennzeichnet. Aufgrund der Auferstehung wird Christus als Anführer und Erster benannt, der über den Tod gesiegt hat.¹⁰⁰⁹ Dementsprechend folgt die dritte Prädikation Christi „Herrscher über die Könige der Erde“.¹⁰¹⁰ Diese Prädikation ist nichts anderes als der Titel Christi „König der Könige und Herr der Herren“ (Offb 17,14; 19,16), der von der Herrschaft des erhöhten Herrn Jesus Christus spricht. Bevor der Seher die Taten Christi ankündigt (vgl. Offb 1,5–6), drückt er die Würde und die Herrschaft dessen, der sich bald offenbaren wird, aus, und dadurch wird die Beständigkeit und Zuverlässigkeit dieser eschatologischen Offenbarung beteuert.

Den Prädikationen folgt das Verhältnis Jesu Christi zu den Gemeinden, wie es sich aus seinen Taten zeigt, und dies wird mit der Doxologie zusammen formuliert. An erster Stelle steht die Liebe Jesu Christi zu seinen Gemeinden im Partizip Präsens¹⁰¹¹: Er liebt uns (Offb 1,5). In der Offb schreibt der Seher zweimal über die Liebe Jesu Christi, und im Vergleich zu Offb 1,5 findet sich der Aorist im Brief an die Gemeinde in Philadelphia: „dass ich dich geliebt habe“ (Offb 3,9). Wahrscheinlich drückt der Seher in Offb 1,5 absichtlich die Liebe Jesu Christi im Präsens aus, das den zeitlosen Aspekt betont, um die bedrängten Christen in der Gegenwart zu ermutigen.¹⁰¹² Dieser Aussage folgt in Offb 1,5 die Erlösung durch Christus, ausgedrückt durch ein Partizip Aorist im Dativus commodi: „Und (der) uns von unseren

unmittelbar den Verlust des Lebens, sondern der Ausdruck wird mit der eindeutigen Aussage der Lebenshingabe (ἀπεκτάνθη; Offb 2,13) oder mit der Andeutung des Todes (Offb 11,2; 17,6) ergänzt. Aus diesem Grund ist bei dem Wort Zeuge daran zu denken, dass das Wort μάρτυς in der Offb nicht immer martyrologisch verstanden werden muss. Außerdem ist bei diesem Verb (μαρτυρέω; Offb 22,16.18.20) zu erwägen, dass das Zeugnis sich nicht auf die irdischen Werke Jesu, sondern auf die Tätigkeit des erhöhten Christus als Offenbarer dieses Buches bezieht: Vgl. HOLTZ, Christologie, 56; MÜLLER, Offenbarung, 73; ROLOFF, Offenbarung, 32f.; SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 243f.

¹⁰⁰⁸ „Der Erstgeborene der Toten“ ist eine besondere Formulierung im Neuen Testament. Nur in Kol 1,15 wird der Erstgeborene direkt mit dem Genitiv formuliert (der Erstgeborene aller Schöpfung; πρωτότοκος πάσης κτίσεως), sonst findet der Erstgeborene sich mit Präposition (vgl. Röm 8,29; Hebr 1,6). Mit dem gleichen Wortlaut ist Kol 1,18 vergleichbar: „Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten (ὃς ἐστὶν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν).“ Im Unterschied zu Offb 1,5 könne diese Stelle mit Präposition zeigen, dass „Christus nicht in die Reihe der Toten als deren Anfang hineingestellt“ wird: SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 252.

¹⁰⁰⁹ Nach Holtz bezieht diese Bezeichnung sich nicht nur auf die Auferstehung Christi, sondern auch auf dessen Herrenstellung über die Toten: Vgl. HOLTZ, Christologie, 57; MÜLLER, Offenbarung, 73f. Ursprünglich bezieht sich das Wort πρωτότοκος auf Adoption und dabei bezeichnet es Würde oder hohe Stellung im metaphorischen Sinne: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 38; MICHAELIS, πρωτότοκος, 875.

¹⁰¹⁰ Einige Exegeten vermuten, dass die „Könige der Erde“ als die zukünftigen Feinde Christi und der Gemeinden zu verstehen sind (Offb 17,18; 19,19; vgl. Offb 17,2; 18,3.9): Vgl. HOLTZ, Christologie, 58f.; ROLOFF, Offenbarung, 33; SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 254, 258.

¹⁰¹¹ Im Text findet sich die Liebe Jesu Christi im Präsens Partizip (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς). Im Vergleich zu den anderen Aussagen in Offb 1,5–6, die im Aorist (λύσαντι und ἐποίησεν) geschrieben wurden, ist dieses Tempus bedeutend: Vgl. HOLTZ, Christologie, 61, Anm. 1.

¹⁰¹² Vgl. MAIER, Offenbarung 1–11, 98; VÖGTLE, Der Gott, 387.

Sünden erlöst hat durch sein Blut.“ Hier werden die zwei Motive der Liebe und der Erlösung zusammengefügt, und diese Kombination findet sich im Neuen Testament oft für die freiwillige Hingabe Jesu Christi, die normalerweise mit dem Verb παραδίδωμι ausgedrückt wird (vgl. Gal 2,20; Eph 5,2.25).¹⁰¹³ Im Neuen Testament findet sich keine Parallele zur Sündenbefreiung, die mit dem Verb λύω angegeben wird.¹⁰¹⁴ Zweifellos weist dies, zumal es mit der Formulierung „durch sein Blut“¹⁰¹⁵ verbunden ist, darauf hin, dass Jesus Christus sich für *uns* durch seinen Tod zur Vergebung der Sünden hingegeben hat.¹⁰¹⁶ Die Erlösung von den Sünden, die in der Tradition als zur Rettung unentbehrlich gedacht wird, beruht auf Heilstaten, die vor den Gemeinden durch Jesus Christus bezeugt (Offb 1,2) und in der Gegenwart mit seiner unaufhörlichen Liebe verbunden dargestellt werden. Nach diesem Partizipialsatz findet sich ein *Verbum finitum* im Aorist¹⁰¹⁷: „Und (er) hat uns gemacht zu einem Königtum, zu Priestern (βασιλείαν, ἱερεῖς) seinem Gott und Vater“ (Offb 1,6). Im Vergleich zu Ex 19,6, das als Hintergrund dieses Satzes erscheint, wird in Offb 1,6 der Ausdruck vom Seher neu interpretiert (vgl. Jes 61,6)¹⁰¹⁸: „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern (מִמְלָכָה כֹהֲנִים)¹⁰¹⁹ und eine heilige Nation sein.“ Gegenüber von Offb 5,10 (βασιλείαν καὶ ἱερεῖς), wo dieselben Worte mit Herrschaft verbunden sind, ist dieser Doppelausdruck in Offb 1,6 nicht in kollektivem Sinne gültig wie Ex 19,6 (vgl. 1Petr 2,9), sondern für jeden einzelnen Christen (zu einem Königtum und zu Priestern)¹⁰²⁰ und er gilt grammatisch als Asyndeton (vgl. Offb 20,6).¹⁰²¹

¹⁰¹³ In Gal 2,20; Eph 5,2.25 erscheint die Kombination von Liebe und Erlösung als Folge. Die zwei Motive sind als Motiv (die Liebe) und Tat (die Erlösung) zu verstehen. An diesen Stellen haben die zwei Verben das gleiche Tempus, nämlich Aorist. Aus diesem Grund unterscheidet Offb 1,5b sich von den anderen Stellen: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 46.

¹⁰¹⁴ Normalerweise werden die Sünden entweder mit dem Verb ἀφίημι (vergeben) oder mit dem Ausdruck εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (zur Vergebung der Sünden) im Neuen Testament verwendet.

¹⁰¹⁵ Als Loskaufmotiv kann dieser Dativus instrumentalis (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) den Genitivus pretii vertreten (vgl. Offb 5,9): Vgl. BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, Grammatik, §219,3. Nach Holtz findet sich das Loskaufmotiv von Jesu Tod in Offb 5,9 deutlich. An dieser Stelle steht Gott als neuer Besitzer im Dativ (ἡγόρασας τῷ θεῷ), und durch das Lamm, durch den Opfertod Jesu Christi, wird dieses Motiv mit dem Verb des Einkaufs (ἀγοράζω) betont (vgl. Offb 14,4). Aus diesem Grund ist bei der Erlösung durch das Blut in Offb 1,5 an Loskauf zu denken. In diesem Sinne spricht die Befreiung der Sünden von neuer Zugehörigkeit der Erlösten, die von der Macht der Sünden befreit werden und zu Gott neu gehören (*redemptio ab hostibus*): Vgl. HOLTZ, Christologie, 65–68.

¹⁰¹⁶ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 47.

¹⁰¹⁷ Mussies nimmt diese Tendenz, in der der Partizipialsatz mit dem *Verbum finitum* zusammen aufgebaut wird, als semitischen Einfluss auf den Schreibstil des Seher an: Vgl. MUSSIES, Morphology, 326f.

¹⁰¹⁸ Vgl. ROLOFF, Offenbarung, 34.

¹⁰¹⁹ Die LXX übersetzt diesen Ausdruck als „ein königliches Priestersein“ (βασιλείον ἱεράτευμα).

¹⁰²⁰ Der Seher schreibt das Priestersein (ἱερεῖς) immer im Plural. Das könnte bedeuten, dass der Seher immer mit dem Priestersein die einzelnen Christen gemeint hat: Vgl. GIESEN, Offenbarung, 78f.; SCHÜSSLER-FIORENZA, Priester, 72.

¹⁰²¹ Mussies bemerkt, dass das Komma keine Apposition bezeichnen kann. Deswegen vermutet er hier βασιλείαν ἱερέων wie in Ex 19,6, statt βασιλείαν, ἱερεῖς: Vgl. MUSSIES, Morphology, 94. Anscheinend lässt der vorliegende

In diesem Präskript wird Jesus Christus, der in der Heilsgeschichte durch den Tod und die Auferstehung seine Treue bewiesen und durch den Glauben das neue Volk Gottes geschaffen hat, vor die Gemeinden gestellt. Er ist der Urheber der Ereignisse, die den Christen offenbart werden. Diese Stellung Jesu Christi ist der Grund für sein vergangenes und gegenwärtiges Verhältnis zu den Gemeinden: Die Motive, die schon in den Heilstaten im Präskript angezeigt sind, werden in den sieben Sendschreiben detailliert aufgenommen und mit Siegessprüchen¹⁰²² jeder Gemeinde bzw. jedem einzelnen Gläubigen mit auf den Weg gegeben.¹⁰²³ In Offb 1,9 findet sich der Ausdruck „in der Bedrängnis“ (ἐν τῇ θλίψει) mit der Selbstvorstellung des Sehers, und dieser Ausdruck lässt deutlich die konkrete Situation verstehen (vgl. Offb 7,14): In den Sendschreiben wird die bedrohliche Situation der Christen durch die falschen Lehren, nämlich die Nikolaiten (Offb 2,6.15; vgl. Offb 2,2)¹⁰²⁴ und die Lehre Bileams¹⁰²⁵ (Offb 2,14; vgl. Offb 2,20), die als „Synagoge des Satans“ (Offb 2,9; 3,9; vgl. Offb 2,24) verurteilt werden, und durch die Verfolgung (Offb 2,3.10.13; 3,8) ausgeführt.¹⁰²⁶

Die Wiederkunft Christi ist notwendig in der Notlage, die das Leben der Christen bedroht. Im Gegensatz zur Bedrängnis wird die Verheißung des Sieges betont, und der Sieg Jesu Christi wird den treuen Christen als Vorbild vor Augen gestellt. In Hinsicht auf den Zeitraum bezieht sich der Siegesspruch auf die Zukunft, die in den Visionen zur Wirklichkeit wird, um die Christen in ihrem Glauben standhaft zu bewahren. In diesem Sinne spricht die Verheißung von dem zukünftigen Kommen Jesu Christi zu den Gläubigen (vgl. Offb 2,16), die an seinem Sieg teilhaben werden. Dafür spielt das Kriegsmotiv in der Vision als augenfälliges Bild des endgültigen Sieges eine wichtige Rolle. Darüber hinaus ist das Kriegsbild immer mit dem Gericht verbunden: Einerseits bezeugt der Sieg Christi im apokalyptischen Kriegsbild die gewaltige und unüberwindliche Macht Gottes. Andererseits verdeutlicht das Strafgericht, in dem sich die Herrschaft Gottes über die ganze Welt beweist, im eschatologischen Sinne die

Text in Offb 1,6 ein zu erwartendes καί aus (vgl. 2Makk 2,17): Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 47f.

¹⁰²² Vgl. II.2.1.

¹⁰²³ Vgl. WOLFF, Gemeinde des Christus, 190-192.

¹⁰²⁴ Die Identifikation dieser Gruppe ist umstritten. Im Neuen Testament findet sich Nikolaus, ein Diakon und Proselyt aus Antiochia (Apg 6,5). Wahrscheinlich hängt die Gruppe mit Anhängern des Nikolaus zusammen. Diese Annahme ist möglich im Hinblick auf die Aussage der falschen Apostel in Offb 2,2: Vgl. AUNE, Revelation 6–16, 148f.; BEALE, Revelation, 233f.; GIESEN, Offenbarung, 101f.; KARRER, Johannesoffenbarung, 197.

¹⁰²⁵ In Offb 2,14 und 2,20 erscheinen die Lehre Bileams und die falsche Prophezeiung Isebels inhaltlich gleich. Isebel ist bekannt als Frau Ahabs und Tochter Etbaals, des Königs der Sidonier, der Baal, dem Gott der Kanaaniter diente (vgl. 1Kön 16,31; 21,25). Wahrscheinlich wurde der heidnische Kult Baals durch Isebel in Israel eingeführt: Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 203; BEALE, Revelation, 261.

¹⁰²⁶ Nach Satake ist die dualistische Weltanschauung des Sehers deutlich in den Sendschreiben zu sehen. Hier werden die Glaubenden und die Nichtglaubenden, die als Nikolaiten, Satan und Isebel benannt werden, einander gegenübergestellt: Vgl. SATAKE, Kirche, 342-345.

Niederlage der widergöttlichen Macht, die im Kaiserkult die Christen bezwingen will. Jesus Christus steht im Mittelpunkt dieser Perspektive, wo der Reiter als Richter und Krieger Gottes in Offb 19,11–16 geschildert wird (vgl. Offb 17,14). Alle zukünftigen Verheißungen, die mit Siegesprüchen an die sieben Gemeinden gerichtet sind, werden in der Vision durch das Kriegsmotiv umgesetzt und vollendet. Damit stellt der Seher Jesus Christus, der in Ewigkeit treu und wahrhaftig bleibt, und seine baldige Wiederkunft vor die Gemeinden.

2. Ethische Aspekte in der Johannes-Offenbarung

Johannes, der Seher der apokalyptischen Visionen, hat alle Ereignisse mit der Niederschrift bezeugt (Offb 1,2) und sein Zeugnis fängt eigentlich mit einer Seligpreisung in Offb 1,3 an: „Selig, der vorliest und die hören die Worte der Weissagung und die bewahren, was in ihr geschrieben ist. Denn die Zeit ist nahe“ (vgl. Lk 11,28). In diesem Satz wird nicht nur das Lesen oder das Hören, sondern auch das Tun betont.¹⁰²⁷ Dementsprechend werden den sieben Gemeinden christliche Verhaltensweisen im Detail vorgegeben.

In den Sendschreiben findet sich jeweils ein οἶδα-Abschnitt, der sich auf das vergangene Verhalten der Christen der Gemeinden bezieht (vgl. Offb 2,2.9.13.19; 3,1.8.15). Meistens wird „ich kenne“ (οἶδα) mit „deine Werke“ (τὰ ἔργα σου) zusammengefügt (Offb 2,2.19; 3,1.8.15)¹⁰²⁸ und davon werden „meine Werke“ (τὰ ἔργα μου) kontrastierend abgehoben (Offb 2,26; vgl. Offb 3,8). Nicht nur in den Sendschreiben, sondern auch im ganzen Buch spielen „die Werke“¹⁰²⁹ eine wichtige Rolle für das Verhalten der Christen: Im Letzten Gericht werden die Toten „nach ihren Werken“ (κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν) gerichtet und diejenigen, die im Lebensbuch nicht eingetragen sind, werden in den zweiten Tod geraten (Offb 20,12–15; vgl. Offb 22,12). In Offb 2,23 werden „die Werke“ schon in den Sendschreiben als Maßstab des Gerichts¹⁰³⁰ erklärt: „Und ich werde euch, jedem einzelnen nach euren Werken geben“ (vgl. Jer 17,10).¹⁰³¹ Wahrscheinlich beziehen sich „die Werke“ auf das ganze Verhalten des

¹⁰²⁷ Vgl. AUNE, Revelation 1–5, 19f.

¹⁰²⁸ Alle Sendschreiben beginnen mit „ich kenne“, aber in den Sendschreiben an Smyrna (Offb 2,9) und an Pergamon (Offb 2,13) fehlt „deine Werke“. Mit einer Interpolation vereinheitlichen das einige Texte (ℳ^{sy^h*}). Wahrscheinlich weist diese Interpolation paradoxerweise auf die Wichtigkeit für das Verständnis der Sendschreiben hin: Vgl. HOLTZ, Werke, 426f.

¹⁰²⁹ In der Offb wird das Werk (τὸ ἔργον) zwanzigmal gebraucht und davon findet es sich nur einmal im Singular (Offb 22,12), sonst immer im Plural.

¹⁰³⁰ Vgl. BERTRAM, ἔργον, 644f.

¹⁰³¹ Im Vergleich zu Jer 17,10, wo der Text auf dem wirtschaftlichen Hintergrund beruht, kann man δίδωμι hier als „vergelt“ verstehen: Vgl. BEALE, Revelation, 264f.

einzelnen Christen im Glauben¹⁰³² und sie zeigen das christliche Ethos, das die Christen in der bedrängten Lage ausbilden müssen. Einmal tauchen die Werke in Verbindung mit Gott im Lied des Moses und des Lammes auf: „Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr, Gott, Allmächtiger.¹⁰³³ Gerecht und wahrhaftig sind deine Wege¹⁰³⁴, o König der Nationen!“ (Offb 15,3). Unverkennbar erinnert Offb 15,3–4 an das Lied des Mose in Ex 15, das von der Allmacht Gottes spricht (vgl. auch Ps 98,1).¹⁰³⁵ Es findet sich keine unmittelbare Entsprechung für die Werke Christi, wohl aber kann man mit der Darstellung Christi in Offb 1,5–6 an die Heilstaten Christi, des Lammes, denken. Christus erscheint als Vorbild ethischer Einbeziehungen der Christen in der Selbstaussage: „Ich rate dir, von mir im Feuer geläutertes Gold zu kaufen, damit du reich wirst; und weiße Kleider, damit du bekleidet wirst und die Scham deiner Nacktheit nicht enthüllt werde; und Augensalbe, deine Augen zu salben, damit du siehst“ (Offb 3,18; vgl. Offb 16,15; 19,8). Mit dem Ausdruck „von mir etwas zu kaufen“ wird verdeutlicht, dass die Taten Christi die Grundlage des ethischen Verhaltens der Christen sind; die *imitatio Christi* also gefordert wird.¹⁰³⁶

In Bezug auf das Verhalten sind zwei Stellen, in denen „die Werke“ mit anderen ethischen Implikationen zusammen genannt werden, in den Sendschreiben an Ephesus und Thyatira zu finden: Im οἶδα-Abschnitt werden die Mühe (κόπος) und die Standhaftigkeit in Offb 2,2 angeführt (vgl. 1Thess 1,3), und in Offb 2,19 finden sich die Liebe, der Glaube, der Dienst (διακονία) und die Standhaftigkeit zusammen mit den Werken. Diesen Stellen ist die Standhaftigkeit (ὑπομονή) gemeinsam und sie wird häufig in den Sendschreiben verwendet (Offb 2,2.3.19; 3,10)¹⁰³⁷, das Verb (ὑπομονέω) wird allerdings in der Offb nicht verwendet. Die ὑπομονή ist in diesem Zusammenhang mit einem Versprechen, in dem das Bewahren (τηρέω) wechselseitig von der Tat Christi und der Christen ausgesagt wird, verbunden: „Weil du mein Wort von der Standhaftigkeit¹⁰³⁸ bewahrt hast, werde ich auch dich bewahren vor der Stunde der Probe, die über die ganze Erde kommt, um die Bewohner der Erde zu

¹⁰³² „Als die Darstellung christlichen Wesens im Lebensvollzug“: HOLTZ, Werke, 439. „Werke ist hier das ganzheitliche Verhalten des Menschen zu Gott“: MAIER, Offenbarung 1–11, 192.

¹⁰³³ Ein fast gleicher Ausdruck findet sich in Tob 12,22: „Die großen und wunderbaren Werke Gottes“ (τὰ ἔργα τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τοῦ θεοῦ).

¹⁰³⁴ Im Hinblick auf Gerechtigkeit kann man auch an Dtn 32,4 („seine Werke sind wahrhaftig und seine Wege sind recht“) denken. Außer Offb 15,3 wird das Prädikat (wahrhaftig und recht) immer mit dem Gericht Gottes verbunden (ἀληθινὰ καὶ δίκαια αἱ κρίσεις; vgl. Offb 16,7; 19,2): Vgl. BEALE, Revelation, 794f.

¹⁰³⁵ Vgl. LOHSE, Wie christlich, 332–334.

¹⁰³⁶ Vgl. HOLTZ, Werke, 428f.; KERNER, Ethik, 117.

¹⁰³⁷ Von der siebenmaligen Anwendung dieses Wortes in der Offb findet es sich viermal in den Sendschreiben.

¹⁰³⁸ Beale vermutet hier eine andere Übersetzungsmöglichkeit; „das Wort über meine Standhaftigkeit“ (τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου). Nach ihm kann man τῆς ὑπομονῆς als Objekt-Genitiv und μου als Possessiv-Genitiv verstehen und μου geht eher mit der Standhaftigkeit als mit dem Wort zusammen. Nach dieser Beobachtung beruht die Standhaftigkeit der Christen auf dem Vorbild der Standhaftigkeit Christi: Vgl. BEALE, Revelation, 290.

versuchen“ (Offb 3,10). Wahrscheinlich verdeutlicht der Seher mit der ὑπομονή die bedrängte Lage der Christen, die die widergöttliche Macht zum Kaiserkult zwingt.¹⁰³⁹ Das Sendschreiben an Ephesus wendet die Standhaftigkeit auf die Umkehr, durch die die Gemeinde zur ersten Liebe zurückkommen kann, an (vgl. Offb 2,2–4).¹⁰⁴⁰ Dieser Aufruf zur Umkehr wiederholt sich im Imperativ mit einer Mahnung: „Denke nun daran, wovon du gefallen bist, und kehr um und tue die ersten Werke. Wenn aber nicht, komme ich zu dir und ich werde deinen Leuchter von seiner Stelle wegrücken, wenn du nicht umkehrst“ (Offb 2,5). Hier erinnern „die ersten Werke“ an „deine Werke“, die in Offb 2,2 gelobt werden. Vermutlich ist die Standhaftigkeit der Christen in der – im Vergleich zu früher – stark gewordenen Bedrängnis verloren gegangen, und die Umkehr weist hier auf die vorherige Befindlichkeit, die die Christen angesichts der konkreten Gefahr der Irrlehre hatten¹⁰⁴¹, hin (vgl. Offb 3,2–3).¹⁰⁴² In der Folge wird der Aufruf zur Umkehr mit dem Siegiesspruch verbunden: Die ὑπομονή ist da, um zu siegen.¹⁰⁴³ Im Sendschreiben an Sardes kommt das ethische Verhalten durch die Kleider symbolhaft zum Ausdruck. Der Warnung vor befleckten Kleidern folgt ein Siegiesspruch in Offb 3,4–5: „Wer überwindet, der wird so mit weißen Gewändern bekleidet werden“ (Offb 3,5). Die Kleider deuten den wesentlichen Status der Christen an¹⁰⁴⁴, und das Weiß steht der Befleckung gegenüber. Diese metaphorische Aussage wird mit dem Aufruf zur Umkehr verbunden, und damit erscheint das Beflecken der Kleider als revidierbar. In der Offb ist folgende Aussage über Kleider zu finden: „Sie haben ihre Gewänder gewaschen und sie weiß gemacht im Blut des Lammes“ (Offb 7,14). Und dies wiederholt sich in Offb 22,14 mit einer Seligpreisung: „Selig, die ihre Gewänder waschen.“ Obwohl das Waschen im Blut des Lammes eine martyrologische Bedeutung hat¹⁰⁴⁵, bezieht sich das Waschen der Kleider hier auf die Verhaltensweise der Christen.¹⁰⁴⁶ Die weißen Gewänder sind wohl mit den gerechten Taten der Christen zu assoziieren, und somit bezweckt der Aufruf zur Umkehr, dass die Christen nach den gerechten Wegen Gottes suchen und handeln. Versteht man die Standhaftigkeit als eine Reaktion nach außen, bzw. auf die Verfolgung, kann man sich die

¹⁰³⁹ Die Standhaftigkeit besitzt aber nicht nur eine äußere (vgl. Offb 13,10), sondern auch eine innere Dimension. Nach Hauck hat die Standhaftigkeit der Christen eine zweiseitige Richtung, nämlich auf Gott und auf die Welt hin: Vgl. HAUCK, μένω, 592.

¹⁰⁴⁰ Vgl. HOLTZ, Werke, 432.

¹⁰⁴¹ Vgl. SCHOLTISSEK, Mitteilhaber, 180–184.

¹⁰⁴² Vgl. SCHRAGE, Ethik, 338.

¹⁰⁴³ Vgl. LAMPE, Apokalyptiker, 96–98.

¹⁰⁴⁴ „Die Kleidung symbolisiert für die Apk die Befindlichkeit des Menschen, die durch die Wirkung Christi eine solche des Heils ist“: HOLTZ, Werke, 428.

¹⁰⁴⁵ Vgl. II.2.2.

¹⁰⁴⁶ Es findet sich dazu eine entsprechende Aussage in Offb 19,8: „Denn das feine Leinengewand sind die gerechten Taten der Heiligen“ (vgl. Offb 19,14).

Umkehr als eine innere Verhaltensweise vorstellen. Von den Christen wird nicht nur Standhaftigkeit, sondern auch Umkehr verlangt, um am Glauben festzuhalten und ihn nicht zu verlieren. Anscheinend zeigen diese zweiseitigen Verhaltensweisen einen gewissen Charakterzug der Christen in der Offb.

Außerdem verbindet das Sendschreiben an Smyrna die christliche Standhaftigkeit mit einer anderen Verhaltensweise, die häufig in der Offb für die Zuverlässigkeit des Lammes gebraucht wird. In Offb 2,10 stellt der Seher eine zukünftige Belohnung in Aussicht: „Fürchte dich nicht vor dem, was du leiden wirst. Siehe, der Teufel wird einige von euch ins Gefängnis werfen, um euch zu versuchen, und ihr werdet Bedrängnis haben, zehn Tage lang. Sei treu bis zum Tod! Und ich werde dir den Kranz des Lebens geben.“ Das Adjektiv πιστός ist eines der Attribute Jesu Christi in der Offb. Jesus Christus steht als „der treue Zeuge“ (ὁ μάρτυς, ὁ πιστός) vor den Gemeinden (Offb 1,5; 3,14), und der Reiter Gottes, der mit Christus identifiziert wird, heißt in Offb 19,11 „Treu und Wahrhaftig“¹⁰⁴⁷. Dabei ist zu bedenken, dass „πιστός“ eine ethische Verhaltensweise ist, die sowohl Jesus Christus als auch die Christen charakterisieren kann. Durch Treue werden die Christen auch die Feinde überwinden, wie das Lamm (Offb 17,14). Die beiden ethischen Implikationen, die Standhaftigkeit und die Treue, zeigen in der Praxis die gleiche Verhaltensweise¹⁰⁴⁸: Die Christen sollen in der Bedrängnis standhaft oder treu sein, um den Glauben zu bewahren und um Christus zu folgen (vgl. Offb 13,10; 14,12).¹⁰⁴⁹ Die Treue und Standhaftigkeit, die in der Offb von den Christen als Ethos gefordert werden, finden sich ursprünglich im Vorbild Christi. Bezüglich dieser Verhaltensweisen tritt das Verb „τηρέω“ hervor. Das Bewahren wird elfmal in der Offb verwendet und mit „Worte der Weissagung“ (Offb 1,3; 22,7.9), „meine Werke“ (Offb 2,26), „mein Wort“ (Offb 3,8.10; vgl. Offb 3,3) und „die Gebote Gottes“ (Offb 12,17) verbunden. Mit diesen Objekten verdeutlicht das Bewahren sowohl die bedrängte Lage der Gemeinden als auch Treue und Standhaftigkeit, die von den Gemeinden bis zum Ende gefordert werden, das durch den Zorn Gottes heraufzieht (vgl. Offb 14,9–13).¹⁰⁵⁰ Korrespondierend mit dem Bewahren findet sich auch das Festhalten (κρατέω). Die Gewalt der Feinde wird in Offb 3,11 angedeutet: „Ich komme bald. Halte fest, was du hast, damit niemand deinen Kranz nimmt.“ Die Verben „bewahren“ und „festhalten“ weisen ihrem Sinn nach auf das vorherige

¹⁰⁴⁷ Vgl. I.2.3.1.

¹⁰⁴⁸ Vgl. SCHOLTISSEK, Mitteilhaber, 197f.

¹⁰⁴⁹ Vgl. KERNER, Ethik, 139f.

¹⁰⁵⁰ „In solcher Betonung der Treue, des Bewahrens und Ausharrens sowie des Rückbezugs auf das Fundament des eigenen Seins als Christ äußert sich die bedrängte Situation der Gemeinden, die bestanden werden will in fester Bindung an Christus, durch den Gott mit Welt und Gemeinde handelt“: HOLTZ, Werke, 431f.

Gut-Sein der Christen hin, und mit dieser Einstellung können die Christen standhaft und treu bis zum Sieg bleiben.

Paradoxerweise sind gewaltfreie Taten entgegen der gewalttätigen Verfolgung in der Offb (vor allem in den Sendschreiben) und sie erscheinen als das ethische Verhalten, das von den Christen verlangt wird und dessen Vorbild in den Taten Christi sichtbar ist.¹⁰⁵¹ Obwohl die Verfolgung an Aggressivität zunimmt, müssen die Christen im festen Glauben verharren, denn Christus kommt bald zu Hilfe, und wie das Lamm, das über den Tod gesiegt hat, werden sie auch an dem Sieg und dem himmlischen Reich teilhaben.¹⁰⁵² Diese Hoffnung beruht auf der Gerechtigkeit und Treue Gottes, die er die Geschichte hindurch bewiesen hat.

¹⁰⁵¹ Theissen gibt zwei verschiedene Erläuterungen der Aggressivität im Urchristentum. Im sozialen Leben zeigt sich das Ethos der Christen in verminderter Aggressivität, aber im Mythos, wo das Handeln Gottes im Glauben, bzw. im Gericht, im Tod Christi und in der Vernichtung der Feinde erscheint, nimmt die Aggressivität zu: Vgl. THEISSEN, Erleben, 420-433.

¹⁰⁵² „Our reading of the Apocalypse must account for both elements: the use of violent images and the rejection of violent action“: BARR, Violence, 99.

Ausblick

Die Vision des Reiters Gottes in Offb 19,11–21 ist ein christologisches Bild, in dem vom zu erwartenden Ende der Welt, von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen, die Rede ist. In der Offb finden sich zwei explizite Bilder Christi: Das Lamm und der Reiter Gottes. Das Lamm, das als Symbol des Todes und der Auferstehung Jesu gilt, steht im Zentrum der Offenbarung für das „Heil“. Das immer als geschlachtet dargestellte Lamm ist ein passives Bild (Offb 5,6.9.12; 13,8) und erinnert an das Pascha-Lamm aus dem Exodus. Demgegenüber steht der Reiter Gottes als Sinnbild für das Handeln Jesu als Vollstrecker im Gericht und Krieg. Das Bild des Reiters tritt im eschatologischen Moment auf.

Das Gerichts- und Kriegsbild erscheint dem Seher passend, um die endzeitlichen Ereignisse zu schildern: Gerichtsmotive, die das Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte und das göttliche Urteil über die Guten und Bösen versinnbildlichen, werden in der Vision des Reiters mit kämpferischen Vorstellungen verbunden. Die forensische Vorstellung ist der biblischen Tradition als Topos des Weltendes nicht fremd, aber in der Offb hat das endzeitliche Gericht den Sinn, die Christen während der Verfolgung im Glauben und in der Hoffnung zu Standhaftigkeit zu ermahnen. In der Vision des Reiters wird das Kriegsbild für das endgültige Gericht Gottes benutzt, um die Bestrafung der Feinde zu beschreiben. Dazu dienen dem Seher symbolhafte Ausdrucksweisen. Er formt dazu das Bild des Reiters Gottes im Vergleich zu anderen jüdischen Apokalypsen um: Einzelne Ausdrücke, die im Alten Testament und in jüdischen Schriften vorhanden und für eine Vision geeignet sind, werden von dem Seher aus dem früheren Zusammenhang herausgenommen und mosaikartig in einer anderen Vision zusammengesetzt. Durch diese Visionen, in denen die Feinde Gottes und die Macht des Bösen vernichtet werden, wird ein Zugang zur Neuschöpfung ermöglicht. In Anspielung auf den Prolog des Johannesevangeliums heißt der Reiter „das Wort Gottes“ (Offb 19,13), und dieser Name erinnert an Jes 55,11, wo von der Macht des Wortes Gottes die Rede ist: „So wird mein Wort sein, das aus meinem Mund hervorgeht. Es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern es wird bewirken, was mir gefällt, und ausführen, wozu ich es gesandt habe“ (vgl. Joh 1,1–3).

Der Seher benutzt ein Kriegsbild, in dem Gottes Macht und Gewalt dominieren, um die Gemeinden in Kleinasien zu stärken. Anscheinend bedroht der Kult, in dem der Kaiser gottgleich verehrt wird, den Glauben der Christen, und in dieser Notlage ist das Eingreifen Gottes erforderlich. Darum wird das Wiederkommen Christi, in dem die Weltgeschichte zu Ende geht und das Jüngste Gericht stattfindet, in kriegerischer Szene geschildert: Wie das

Lamm, das von dem Tod auferstanden ist, siegt der Reiter Gottes gegen die irdischen Feinde im Krieg. Hier spielen die Gerechtigkeit und Treue Gottes, durch die die Heilsgeschichte sich auszeichnet und die im Text explizit betont werden (Offb 19,11), eine wichtige Rolle für das Gericht. Der Reiter Gottes, der Vollstrecker des endzeitlichen Gerichts und der Krieger im apokalyptischen Kampf, ist Repräsentant der göttlichen Macht, die sich in gewaltigen Taten gegen die Feinde durchsetzt: In dieser Vision ist davon die Rede, dass die ganze Erde unter der Herrschaft Gottes steht.

Die Initiative und das Eingreifen Gottes sind die einzige Hoffnung für die Christen in ihrer Angst vor der bedrängten Situation: Gott verlässt sein Volk nicht. Dazu schildert der Seher apokalyptische Ereignisse im detaillierten Kriegsbild der Vision. Er benutzt viele Symbole, die sich auf Macht und Herrschaft beziehen, und Bilder, die den Zorn und den endgültigen Sieg Gottes andeuten. Gott, Christus, siegt, wie er gegen den Tod gesiegt hat. Das tut er aber nicht allein, sondern zusammen mit den treuen Christen, die gegen die Verfolgung durch den Kaiserkult gekämpft und an ihrem Glauben festgehalten haben. Sie werden an der himmlischen Stadt, dem Neuen Jerusalem, teilhaben. In diesem Sinne ist die Offb ein Trostbuch für die Christen im Hinblick auf die unvergleichliche Macht und Herrschaft Gottes. Das Wiederkommen Christi als Krieger und Sieger ist zeitlich nicht so fern, und in der Vision des Reiters zeigt sich die Hoffnung der Christen in einer hoffnungslos scheinenden Situation: „Ja, ich komme bald. Amen, komm, Herr Jesus“ (Offb 22,20).

In diesem Zusammenhang betont der Seher durch das Kriegsbild einerseits die Trübsal, in der die Christen kaum mehr ihren Glauben bewahren können, und andererseits das Eingreifen Gottes, bei dem Christus als Krieger die göttliche Macht über alles innehat. Zur Überwindung der Verfolgung schafft der Seher einen Zugang zur Neuschöpfung mit dem apokalyptischen Reiter. In der Offb ist Christus nicht nur das Lamm Gottes, sondern auch der göttliche Krieger, der die Christen durch seinen Sieg rettet und den Willen des Thronenden durchsetzt. In diesem Sinne steht der Reiter Gottes an der Spitze der apokalyptischen Ereignisse, in denen die Enttäuschung und die Not der Christen in Hoffnung umgewandelt werden, im Hinblick auf eine neue Welt, bzw. eine Neuschöpfung, in der alles neu wird (vgl. Offb 21,5).

„Denn wir sind in Hoffnung gerettet worden. Eine Hoffnung aber, die gesehen wird, ist keine Hoffnung. Denn wer hofft, was er sieht? Wenn wir aber das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir mit Ausharren“ (Röm 8,24–25)

Literaturverzeichnis

In dieser Arbeit werden Kurztitel verwendet. Diese werden im folgenden Verzeichnis in eckigen Klammern hinter dem jeweiligen Titel angeführt. Des Weiteren richten sich die verwendeten Abkürzungen nach:

SCHWERTNER, S. M., IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (Berlin – NY²1992).

1. Primärliteratur

ALEXANDER, P., 3 Enoch, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha 1. Apocalyptic Literature and Testaments (NY u. a. 1983) 223-315.
[3 Enoch]

ANDERSEN, F. I., 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha 1. Apocalyptic Literature and Testaments (NY u. a. 1983) 91-221.
[2 Enoch]

BENSLY, R. L., The Fourth Book of Ezra. The Latin Version Edited from the MSS (TaS 3/2; Cambridge 1967).
[Ezra]

BERGER, K. (Hg.), Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse (TANZ 8; Tübingen 1992).

BIDAWID, R. J., 4 Esdras, in: THE PESHITTA INSTITUTE (Hg.), Apocalypse of Baruch – 4 Esdras (OTSy 4/3; Leiden 1973).
[4 Esdras]

DEDERING, S., Apocalypse of Baruch, in: THE PESHITTA INSTITUTE (Hg.), Apocalypse of Baruch – 4 Esdras (OTSy 4/3; Leiden 1973).
[Baruch]

DUHAIME, J.,
- The War Texts. 1QM and Related Manuscripts (Companion to the Qumran Scrolls 6; London – NY 2004).
- War Scroll, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Dead Sea Scrolls 2. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Damascus Document, War Scroll and Related Documents (Tübingen – Louisville, KY 1995) 80-203.
[War Scroll]

EUSEBIUS VON CÄSAREA, Kirchengeschichte (Übers. von P. Haeuser) (BKV 2/ 1,2; München 1932).
[Kirchengeschichte]

GARCIA MARTINEZ, F. – TIGCHELAAR, E. J. C. (Hg.), The Dead Sea Scrolls 1. Study Edition (Leiden u. a. 1997).
[Dead Sea]

GURTNER, D. M., Second Baruch: A Critical Edition of the Syriac Text. With Greek and Latin Fragments, English Translation, Introduction and Concordances (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 5; NY – London 2009).

[Second Baruch]

IRENÄUS von Lyon,

- Adversus haereses 4 (Übers. von N. Brox) (FC 8/4; Freiburg i.Br. 1997).
[Adversus 4]
- Adversus haereses 5 (Übers. von N. Brox) (FC 8/5; Freiburg i.Br. 2001).
[Adversus 5]

ISAAC, E., 1 Enoch, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha 1. Apocalyptic Literature and Testaments (NY u. a. 1983) 5-89.

[1 Enoch]

JONGELING, B., Le rouleau de la guerre (SSN 4; Assen 1962).

[Rouleau]

KLIJN, A. F. J.,

- 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha 1. Apocalyptic Literature and Testaments (NY u. a. 1983) 615-652.
[2 Baruch]
- Der lateinische Text der Apokalypse des Esra (TU 131; Berlin 1983).
[Apokalypse des Esra]
- Die syrische Baruch-Apokalypse (JSHRZ 5/2; Gütersloh 1976) 103-191.
[Baruch-Apokalypse]

METZGER, B. M., The Fourth Book of Ezra, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments 1 (NY u. a. 1983) 517-559.

[Ezra]

MILIK, J. T., The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4 (Oxford 1976).

[Enoch]

OEGEMA, G. S., Apokalypsen (JSHRZ 6/1, 5 – Supplementa; Gütersloh 2001).

[Apokalypsen]

PHILOSTRATUS, The Life of Apollonius of Tyana. Books V–VIII (Übers. von C. P. Jones) (LCL 17; London – Cambridge, MA 2005).

PHILOSTRATUS – EUNAPIUS, The Lives of the Sophists (Übers. von W. C. Wright) (LCL; London – Cambridge, MA 2¹⁹⁶¹).

PLINIUS C. SECUNDUS, GAIUS, Briefe. Epistularum libri decem (Hg. H. Kasten) (Darmstadt 1990).

SCHREINER, J., Das 4. Buch Esra (JSHRZ 5/4; Gütersloh 1981).

[Esra]

SUETONIUS TRANQUILLUS, GAIUS, Domitian, in: DERS., Die Kaiserviten / Berühmte Männer (Hg. und Übers. von H. Martinet) (Düsseldorf – Zürich 1997) 884-929.

VIOLET, B., Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt (GCS 32; Leipzig 1924).

[Apokalypsen]

2. Hilfsmittel

BAUER, W., Wörterbuch zum Neuen Testament (Berlin – NY 1988).

[Wörterbuch]

BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch

- (Göttingen ¹⁸2001).
[Grammatik]
- BULLINGER, E. W., Figures of Speech used in the Bible (Grand Rapids, MI ²³2003).
[Figures of Speech]
- MENGE, H. – THIERFELDER, A. – WIESNER, J., Repetitorium der griechischen Syntax (Darmstadt 1999).
- MOULTON, J. H.,
- A Grammar of New Testament Greek – Prolegomena (Edinburgh ³1998).
[Prolegomena]
 - A Grammar of New Testament Greek – Syntax (Edinburgh ²2003).
[Syntax]
- TURNER, N.,
- A Grammar of New Testament Greek 3 – Syntax (NY ²2003).
[Syntax]
 - A Grammar of New Testament Greek 4 – Style (NY ²1999).
[Style]
- ZERWICK, M., Biblical Greek (Übers. von J. Smith) (Roma ⁷2001).
[Biblical Greek]

3. Sekundärliteratur

- AUNE, D. E.,
- Following the Lamb. Discipleship in the Apocalypse, in: DERS., Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays (WUNT 199; Tübingen 2006) 66-78.
[Following]
 - The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3), in: NTS 36 (1990) 182-204.
[Form]
 - Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World (Grand Rapids, MI 1983).
[Prophecy]
 - Revelation 1–5 (WBC 52a; Nashville, TN 1997).
[Revelation 1–5]
 - Revelation 6–16 (WBC 52b; Nashville, TN 1998).
[Revelation 6–16]
 - Revelation 17–21 (WBC 52c; Nashville, TN 1998).
[Revelation 17–21]
- BACHMANN, M.,
- Der erste apokalyptische Reiter und die Anlage des letzten Buches der Bibel, in: Bib 67 (1986) 240-275.
[Reiter]
 - Die apokalyptischen Reiter. Dürers Holzschnitt und die Auslegungs-Geschichte von Apk 6,1–8, in: ZThK 86 (1989) 33-58.
[Die apokalyptischen Reiter]
 - Jesus mit dem Judenhut. Ikonographische Notizen, in: ZThK 100 (2003) 378-398.
 - Noch ein Blick auf den ersten apokalyptischen Reiter (von Apk 6,1–2), in: NTS 44 (1988) 257-278.

[Noch ein Blick]

BACKHAUS, K.,

- Apokalyptische Bilder? Die Vernunft der Vision in der Johannes-Offenbarung, in: EvTh 64 (2004) 421-437.

[Bilder]

- Die Vision vom Ganz Anderen, in: DERS. (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191; Stuttgart 2001).

[Vision]

BARR, D. L.,

- Doing Violence. Moral Issues in Reading John's Apocalypse, in: DERS. (Hg.), Reading the Book of Revelation. A Resource for Students (Leiden 2004) 97-108.

[Violence]

- The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World. A Literary Analysis, in: Interp. 38 (1984) 39-50.

[Transformation]

- The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation (Atlanta, GA 2006).

BAUCKHAM, R.,

- The Climax of Prophecy (Edinburgh 1993).

[Climax]

- The Theology of the Book of Revelation (Cambridge 1993).

[Theology]

BAUER, T. J., Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8 (BZNW 148; Berlin – NY 2007).

[Messiasreich]

BAUERNFEIND, O., Art. πόλεμος κτλ., in: ThWNT 6 (1959) 501-515.

[πόλεμος]

BEALE, G. K.,

- John's Use of the Old Testament in Revelation (JSNT.S 166; Sheffield 1998).

- The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text (NIGTC; Carlisle 1999).

[Revelation]

- The interpretative Problem of Rev. 1,19, in: NT 34/4 (1992) 360-386.

- The Origin of the Title "King of Kings and Lord and Lords" in Revelation 17,14, in: NTS 31 (1985) 618-620.

[Title]

- The Purpose of Symbolism in the Book of Revelation, in: CTJ 41 (2006) 53-66.

- The Unseen Sources of Suffering. From the Biblical Text to a Sermon Manuscript on Revelation 6,1–8, in: CTJ 41 (2006) 115-126.

BEALE, G. K. – CARSON, D. A., (Hg.), Commentary on the New Testament of the Old Testament (Grand Rapids, MI 2007).

[Commentary]

BEASLEY-MURRAY, G. R.,

- Revelation (NCBC; Grand Rapids, MI 1974).

[Revelation]

- The Contribution of the Book of Revelation to the Christian Belief in Immortality, in: SJTh 27 (1974) 76-93.

[Immortality]

BECKER, M., Die „messianische Apokalypse“ 4Q521, in: J. FREY – M. BECKER (Hg.), Apokalyptik und Qumran (Einblicke 10; Paderborn 2007) 237-303.

- BEHM, J.,
- Art. αἶμα κτλ., in: ThWNT 1 (1933) 171-176.
[αἶμα]
 - Art. δειπνον, in: ThWNT 2 (1935) 33-35.
[δειπνον]
 - Art. θυσία κτλ., in: ThWNT 3 (1938) 180-190.
[θυσία]
- BERGMEIER, R., Die Buchrolle und das Lamm (Apk 5 und 10), in: ZNW 76 (1985) 225-242.
[Buchrolle]
- BERTRAM, G. D., Art. ἔργον κτλ., in: ThWNT 2 (1935) 631-653.
[ἔργον]
- BIGUZZI, G., I Settenari nella Struttura dell'Apocalisse (SRivBib 31; Bologna ²2004).
[Settenari]
- BLOMQUIST, J., Juxtaposed τε καί in Post-Classical Prose, in: Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie 102 (1974) 170-178.
[Juxtaposed]
- BOCCACCIO, P. P., I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico, in: Bib 33 (1952) 173-178.
[Termini]
- BÖCHER, O.,
- Art. αἶμα, in: EWNT 1 (²1992) 88-93.
[αἶμα]
 - Art. Blut II, in: TRE 6 (1980) 729-732.
[Blut II]
 - Die Bildwelt der Apokalypse des Johannes, in: JBTh 13 (1998) 77-105.
[Bildwelt]
 - Hellenistisches in der Apokalypse des Johannes, in: H. LICHTENBERGER (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion (Tübingen 1996) 511-542.
 - Die Johannesapokalypse (Edf 41; Darmstadt 1988).
[Johannesapokalypse]
- BØE, S., Gog and Magog. Ezekiel 38–39 as Pre-text for Revelation 19,17–21 and 20,7–10 (WUNT/2 135; Tübingen 2001).
[GOG]
- BORING, M. E.,
- Narrative Christology in the Apocalypse, in: CBQ 54 (1992) 702-723.
 - The Voice of Jesus in the Apocalypse of John, in: NT 34/4 (1992) 334-359.
 - Revelation (Interpretation; Louisville, KY 1989).
[Revelation]
- BORNKAMM, G., Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, in: DERS., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze 2 (BEvTh 28; München ³1970) 204-222.
[Komposition]
- BOUSSET, W.,
- Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse (Göttingen 1895).
[Antichrist]
 - Die Offenbarung Johannes (Göttingen 1906).
[Offenbarung]
- BROWN, J. P., Archery in the Ancient World. Its Name is Life, Its Work is Death, in: BZ (1993) 26-42.

- [Archery]
- BROX, N., Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (StANT 5; München 1961).
- [Zeuge]
- BÜCHSEL, F. – HERNTRICH, V., Art. κρίνω κτλ., in: ThWNT 3 (1938) 920-955.
- [κρίνω]
- BÜHNER, J.-A., Art. λευκός, in: EWNT 2 (²1992) 864-867.
- [λευκός]
- BULTMANN, R.,
- Art. ἀληθεία, in: ThWNT 1 (1933) 239-251.
- [ἀληθεία]
- Art. πιστεύω κτλ., in: ThWNT 6 (1959) 174-182, 197-230.
- [πιστεύω]
- CAIRD, G. B., A Commentary on the Revelation of St. John the Divine (BNTC; London ²1984).
- [Revelation]
- CARRELL, P. R., Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of Apocalypse of John (MSSNTS 95; Cambridge 1997).
- [Jesus]
- DIO, CASSIUS, Römische Geschichte 5. Epitome der Bücher 61–80 (Übers. von O. Veh) (Zürich 1987).
- [Römische Geschichte]
- CHARLES, R. H.,
- The Revelation of St. John. 1 (CECNT; Edinburgh 1920).
- [Revelation 1]
- The Revelation of St. John. 2 (CECNT; Edinburgh 1950).
- [Revelation 2]
- COLLINS, A. Y.,
- Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse (Philadelphia, PA 1984).
- [Crisis]
- Myth and History in the Book of Revelation. The Problem of its Date, in: B. HALPERN – J. D. LEVENSON (Hg.), Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith (Winona Lake, IN 1981) 377-403.
 - The “Son of Man” Tradition and the Book of Revelation, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity (Minneapolis, MN 1992) 536-568.
- [The son of Man Tradition]
- The Combat Myth in the Book of Revelation (HDR 9; Missoula, MT 1976).
- COLLINS, J. J.,
- Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls (London – NY 1997).
- [Apocalypticism]
- The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature (The Biblical Resource Series; Grand Rapids, MI – Cambridge ²1998).
- [Imagination]
- The Interpretation of Psalm 2, in: F. GARCIA MARTINEZ (Hg.), Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament (StTDJ 85; Leiden – Boston, MA 2009) 49-66.
 - The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll. Point of Transition in Jewish Apocalyptic, in: VT 25/3 (1975) 596-612.
 - The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient

- Literature (The Anchor Bible Reference Library; NY u. a. 1995).
[Scepter]
- CONSIDINE, J. S., The Rider on the White Horse, in: CBQ 6 (1944) 406-422.
[The Rider]
- COOK, S. L., Prophecy and Apocalypticism. The Postexilic Social Setting (Minneapolis, MN 1995).
[Prophecy]
- CROSS, F. M., Notes on the Doctrine of the Two Messiahs at Qumran and the Extracanonical Daniel Apocalypse (4Q246), in: D. W. PARRY – S. D. RICKS (Hg.), Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995 (StTDJ 20; Leiden u. a. 1996) 1-13.
[Doctrine]
- CULLMANN, O.,
- Eschatologie und Mission im Neuen Testament, in: K. FRÖHLICH (Hg.), Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925–1962 (Tübingen 1966) 348-360.
[Eschatologie]
- Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen 1957).
[Christologie]
- DAVIES, P. R., 1QM, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History (BibOr 32; Roma 1977).
[1QM]
- DAY, J., God's Conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament (Cambridge 1985).
[God's Conflict]
- DECOCK, P. B., The Symbol of Blood in the Apocalypse of John, in: Neotest. 38 (2004) 157-182.
[Symbol of Blood]
- DELKURT, H., Sacharjas Nachtgeschichte. Zur Aufnahme und Abwandlung prophetischer Traditionen (BZAW 302; Berlin – NY 2000).
[Nachtgeschichte]
- DELLING, G., Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse, in: F. HAHN – T. HOLTZ – N. WALTER (Hg.), Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968 (Göttingen 1970).
[Stil]
- DESILVA, D. A., Seeing Things John's Way. The Rhetoric of the Book of Revelation (Louisville, KY 2009).
[Seeing]
- DEUTSCH, C., Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rev 21,1–22,5, in: ZNW 78 (1987) 106-126.
[Transformation]
- DOWNING, F. G., Pliny's Prosecutions of Christians: Revelation and 1 Peter, in: JSNT 34 (1988) 105-123.
[Pliny]
- DRÄGER, M., Die Städte der Provinz Asia in der Flaviezeit. Studien zur kleinasiatischen Stadt- und Regionalgeschichte (EHS.G 576; Frankfurt am Main u. a. 1992).
[Städte]
- DULK, M. DEN, The Promises to the Conquerors in the Book of Revelation, in: Bib 87 (2006) 516-522.
[Promises]
- DUNN, J. D. G., Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the

- Doctrine of the Incarnation (Philadelphia, PA 1980).
[Christology]
- EBACH, J., Apokalypse und Apokalyptik, in: H. SCHMIDINGER (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln (Innsbruck – Wien 1998) 213-273.
[Apokalypse]
- ELGVIN, T., Priests on Earth as in Heaven: Jewish Light on the Book of Revelation, in: F. GARCIA MARTINEZ (Hg.), Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament (StTDJ 85; Leiden – Boston, MA 2009) 257-278.
[Priests]
- ELLIOTT, J. H., 1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 37b; NY u. a. 2000).
[1 Peter]
- ELLUL, J., Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit (Neukirchen-Vluyn 1981).
[Apokalypse]
- ENROTH, A.-M., The Hearing Formula in the Book of Revelation, in: NTS 36 (1990) 598-608.
[Hearing]
- ERNST, J., Das Evangelium nach Markus (RNT; Regensburg ⁶1981).
[Markus]
- FARMER, R. L., Undercurrents and Paradoxes. The Apocalypse to John in Process Hermeneutic, in: D. L. BARR (Hg.), Reading the Book of Revelation. A Resource for Students (Leiden 2004) 109-118.
[Undercurrents]
- FARRER, A., The Revelation of St. John the Divine (Oxford 1964).
[Revelation]
- FEKKES, J.,
- His Bride has Prepared Herself. Revelation 19–21 and Isaian Nuptial Imagery, in: JBL 109/2 (1990) 269-287.
[His Bride]
- Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and Their Development (JSNT.S 93; Sheffield 1994).
[Prophetic Traditions]
- FELDMEIER, R., Art. πόλεμος, in: TBLNT (2000) 1111-1112.
[πόλεμος]
- FEUILLET, A., Le premier cavalier de l'Apocalypse, in: ZNW 57 (1966) 229-259.
[Cavalier]
- FISCHER, T., Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. (Bochum 1980).
[Seleukiden]
- FITZMYER, J. A.,
- 4Q246: The "Son of God" Document from Qumran, in: Bib 74 (1993) 153-174.
[4Q246]
- The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament, in: NTS 20 (1974) 382-407.
[Contribution]
- FLUSSER, D.,
- The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran, in: Imm. 10 (1980) 31-37.
[Hubris]

- Qumran and Apocalypticism. Judaism of the Second Temple Period 1 (Grand Rapids, MI u. a. 2007).
[Qumran]
- FREND, W. H. C., Martyrdom and Political Oppression, in: P. F. ESLER (Hg.), The Early Christian World 2 (London – NY 2000) 815-839.
[Martyrdom]
- FREY, J.,
- Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum, in: J. FREY – M. BECKER (Hg.), Apokalyptik und Qumran (Einblicke 10; Paderborn 2007) 11-62.
[Qumrantexte]
 - Die Bildersprache der Johannesapokalypse, in: ZThK 98 (2001) 161-185.
[Bildersprache]
 - Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: M. HENGEN (Hg.), Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (Tübingen 1993) 326-429.
[Erwägungen]
 - Retter, Gott und Morgenstern: Metaphorik und Christologie im Zweiten Petrusbrief, in: J. FREY – J. ROHLS – R. ZIMMERMANN (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120; Berlin u. a. 2003) 131-148.
[Morgenstern]
- FRIESEN, S. J.,
- Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins (Oxford 2001).
[Imperial Cults]
 - Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family (Religions in the Graeco-Roman World 116; Leiden u. a. 1993).
[Neokoros]
- GARCIA MARTINEZ, F.,
- Two Messianic Figures in the Qumran Texts, in: D. W. PARRY – S. D. RICKS (Hg.), Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995 (StTDJ 20; Leiden u. a. 1996) 14-40.
[Messianic Figures]
 - Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran (StTDJ 9; Leiden u. a. 1992).
[Apocalyptic]
- GERHARDSSON, B., Die Christologischen Aussagen in den Sendschreiben der Offenbarung (Kap. 2–3), in: SNTU.A 2 (1977) 142-166.
- GERLEMAN, G., Art. 𐤒𐤓, in: THAT 1 (1978) 448-451.
[𐤒𐤓]
- GIBLIN, C. H.,
- Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse, in: CBQ 56 (1994) 81-95.
 - Structural and Thematic Correlations in the Theology of Revelation 16–22, in: Bib 55 (1974) 482-504.
[Structural and Thematic]
- GIESEN, H.,
- Christusbotschaft in apokalyptischer Sprache. Zugang zur Offenbarung des Johannes, in: BiKi 39 (1984) 42-53.

- Der Christ und das Gericht. Heilsaussagen in der Johannes-Apokalypse, in: ThG 30 (1987) 27-37.
[Gericht]
 - Erlösung im Horizont einer verfolgten Gemeinde. Das Verständnis von Erlösung in der Offenbarung des Johannes, in: DERS., Glaube und Handeln 2. Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments (EHS.T 215; Frankfurt a. M. 1983) 43-56.
 - Evangelium und Paränese. Zum Verständnis der Gerichtsaussagen in Offb 14,6–13, in: SNTU.A 21 (1996) 92-131.
 - Im Dienst der Weltherrschaft Gottes und des Lammes. Die vier apokalyptischen Reiter (Offb 6,1–8), in: SNTU.A 22 (1997) 92-124.
[Dienst]
 - Symbole und mythische Aussagen in der Johannes-Apokalypse und ihre theologische Bedeutung, in: K. KERTELGE (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126; Freiburg i.Br. u. a. 1990) 255-277.
 - Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: ThG 43 (2000) 185-197.
 - Die Offenbarung des Johannes (RNT; Regensburg 1997).
[Offenbarung]
- GMIRKIN, R., Historical Allusions in the War Scroll, in: Dead Sea Discoveries 5/2 (1998) 172-214.
[Historical Allusions]
- GOLDINGAY, J. E., Daniel (WBC 30; Dallas, TX 1989).
[Daniel]
- GOLLINGER, H., Das „Große Zeichen“. Offb 12 – das zentrale Kapitel der Offenbarung des Johannes, in: BiKi 39 (1984) 66-75.
[Zeichen]
- GOPPELT, L., Der erste Petrusbrief (Hg. F. Hahn) (KEK 12/1; Göttingen 1978).
[Petrusbrief]
- GRAF, P. O., Siehe, ich komme bald! (St. Ottilien 1976).
- GRÖZINGER, K.-E., Jüdisches Denken 1. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles (Frankfurt a. M. 2004).
[Jüdisches Denken]
- GRUNDMANN, W., Art. στέφανος, in: ThWNT 7 (1964) 615-635.
[στέφανος]
- GÜNTHER, H. W., Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes (FzB 41; Würzburg 1980).
[Naherwartung]
- GÜNTHER, W. – FELDMIEIER, R., Art. νικάω, in: TBLNT (2000) 1108-1111.
[νικάω]
- GUNDRY, R. H., Angelomorphic Christology in the Book of Revelation, in: SBL.SP 33 (1994) 662-678.
[Angelomorphic]
- HAACKER, K., Art. ἔτερος, in: EWNT 2 (²1992) 165-167.
[ἔτερος]
- HAAG, E., Art. Tag des Herrn, in: LThK 9 (³2000) 1228-1230.
[Tag des Herrn]
- HÄFNER, G., Die „Sonnenfrau“ im Himmel und ihr Kind (Offb 12). Ein altes Rätsel neu bedacht, in: MThZ 56 (2005) 113-133.
[Sonnenfrau]
- HAHN, F.,

- Die Offenbarung des Johannes als Geschichtsdeutung und Trostbuch, in: KuD 51 (2005) 55-70.
[Trostbuch]
 - Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, in: G. JEREMIAS – H.-W. KUHN – H. STEGEMANN (Hg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag (Göttingen 1971) 357-394.
[Sendschreiben]
- HANNAH, D. D., Isaiah within Judaism of the Second Temple Period, in: S. MOYISE – M. J. J. MENKEN (Hg.), Isaiah in the New Testament (London 2005) 7-34.
[Isaiah]
- HANSON, P. D.,
- Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity (Minneapolis, MN 1992) 67-75.
 - The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology (Philadelphia, PA 1979).
[Dawn of Apocalyptic]
- HARRINGTON, W. J., Revelation (Sacra Pagina 16; Collegeville 1983).
[Revelation]
- HAUCK, F. D., Art. μένω κτλ., in: ThWNT 4 (1942) 578-593.
[μένω]
- HAYWARD, R., Divine Name and Presence: The Memra (Allanheld 1981).
- HEIL, J. P., The Fifth Seal (Rev 6,9–11) as a Key to the Book of Revelation, in: Bib 74 (1993) 220-243.
[Fifth Seal]
- HEMER, C. J., The letters to the Seven Churches of Asia in their Local setting (JSNT.S 11; Sheffield 1986).
[Letters]
- HENGEL, M., Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse, in: ThBeitr 27 (1996) 159-175.
[Throngemeinschaft]
- HERMS, R., An Apocalypse for the Church and for the World. The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation (BZNW 143; Berlin u. a. 2006).
[An Apocalypse]
- HERRMANN, W., Die religiöse Signifikanz von Jesaja 63,1–6, in: M. WITTE (Hg.), Gott und Mensch im Dialog [Festschrift Otto Kaiser] (BZAW 345/1; Berlin u. a. 2004) 533-540.
[Signifikanz]
- HERZER, J., Der erste apokalyptische Reiter und der König der Könige. Ein Beitrag zur Christologie der Johannesapokalypse, in: NTS 45 (1999) 230-249.
[Der apokalyptische Reiter]
- HIEKE, T., Der Seher Johannes als neuer Ezechiel, in: D. SÄNGER (Hg.), Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung (BThSt 76; Neukirchen-Vluyn 2004) 1-30.
[Der Seher]
- HODGES, Z. C., The first Horseman of the Apocalypse, in: BS 119 (1962) 324-334.
[The Horseman]
- HOFFMANN, M. R., The Destroyer and the Lamb. The Relationship between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation (WUNT/2 203; Tübingen 2005).
[Destroyer]
- HOFFMANN, Y., The Day of the Lord as a Concept and a Term in the Prophetic Literatur, in:

- ZAW 93 (1981) 37-50.
[Day of the Lord]
- HOFFNER, H. A., Art. ἡμέρα, in: ThWAT 3 (1982) 128-134.
[ἡμέρα]
- HOFIUS, O., Das Zeugnis der Johannesoffenbarung von der Gottheit Jesu Christi, in: H. CANKI – H. LICHTENBERGER – P. SCHÄFER (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion [Festschrift Martin Hengel] (Frühes Christentum III; Tübingen 1996) 511-528.
[Das Zeugnis]
- HOGAN, K. M., Theologies in Conflict in 4 Ezra. Wisdom Debate and Apocalyptic Solution (JSJS 130; Leiden – Boston, MA 2008).
[Theologies]
- HOGETERP, A. L. A., Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament (StTDJ 83; Leiden – Boston, MA 2009).
[Expectations]
- HOLTZ, T.,
- Die „Werke“ in der Johannesapokalypse, in: H. MERKLEIN (Hg.), Neues Testament und Ethik [Festschrift Rudolf Schnackenburg] (Freiburg i.Br. u. a. 1989) 426-441.
[Werke]
 - Art. νικάω κτλ., in: EWNT 2 (²1992) 1148-1150.
[νικάω]
 - Die Christologie der Apokalypse des Johannes (TU 85; Berlin ²1971).
[Christologie]
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E., Die Psalmen 1–50 (NEB.AT; Würzburg 1993).
[Psalmen]
- HUBER, K.,
- Psalm 2 in der Offenbarung des Johannes, in: A. VONACH – G. FISCHER (Hg.), Horizonte biblischer Texte [Festschrift Josef M. Oesch] (OBO 196; Göttingen 2003) 247-273.
[Psalm 2]
 - Reiter auf weißem Pferd, in: K. HUBER – B. REPSCHINSKI (Hg.), Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge [Festschrift Martin Hasitschka] (NTA 52; Münster 2008) 385-409.
[Reiter]
 - Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung (NTA 51; Münster 2007).
[Menschensohn]
- JANZEN, E. P., The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes, in: SBL.SP 33 (1994) 637-657.
[Jesus]
- JAUHIAINEN, M., The Use of Zechariah in Revelation (WUNT/2 199; Tübingen 2005).
[Zechariah]
- JEHLE, F., Der göttliche Krieger in Apokalypse 19, in: I. RIEDEL-SPANGENBERGER – E. ZENGER (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“ Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede [Festschrift Helen Schüngel-Straumann] (München 2006) 328-334.
[Krieger]
- JEREMIAS, A., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (Leipzig 1916).
[Das Alte Testament]

- JEREMIAS, J., Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10; Neukirchen-Vluyn 1977).
- JOHNS, L. L., The Lamb Christology of the Apocalypse of John. An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force (WUNT/2 167; Tübingen 2003).
[Lamb Christology]
- JÖRNS, K.-P., Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (StNT 5; Gütersloh 1971).
- KALMS, J. U., Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93; Neukirchen-Vluyn 2001).
[Sturz]
- KAMPLING, R., Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs? Auf der Suche nach der Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung, in: K. BACKHAUS (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191; Stuttgart 2001) 121-150.
[Gemeinde]
- KARRER, M.,
- Sprechende Bilder. Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: J. FREY – J. ROHLS – R. ZIMMERMANN (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120; Berlin u. a. 2003) 111-129.
[Sprechende Bilder]
 - Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140; Göttingen 1986).
[Johannesoffenbarung]
- KEEL, O.,
- Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen aus Ägypten und Israel zum Thema Jagd und Krieg, in: ZDPV 93 (1977) 141-177.
[Der Bogen]
 - Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen (Neukirchen 1972).
[Bildsymbolik]
- KERKESLAGER, A., Apollo, Greco-Roman prophecy, and the Rider on the white Horse in Rev 6,2, in: JBL 112/1 (1993) 116-121.
[Apollo]
- KERNER, J., Die Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra . Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik (BZNW 94; Berlin – NY 1998).
[Ethik]
- KIDDLE, M., The Revelation of St. John (London 1952).
[Revelation]
- KING, F., Travesty or Taboo? “Drinking Blood” and Revelation 17,2–6, in: Neotest. 38 (2004) 303-325.
[Travesty]
- KLAUCK, H.-J., Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Bib 73 (1992) 153-182.
[Sendschreiben]
- KNÖPPLER, T.,
- Das Blut des Lammes, in: J. FREY – J. SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953; Tübingen 2005) 477-511.
[Blut]
 - Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (WMANT 88; Neukirchen-Vluyn 2001).

- [Sühne]
- KOCH, M., Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12 (WUNT/2 184; Tübingen 2004).
- [Drachenkampf]
- KÖRTNER, U. H., Christus als Wort Gottes, in: J. FREY – J. ROHLS – R. ZIMMERMANN (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120; Berlin u.a. 2003) 255-279.
- KOVACS, J. – ROWLAND, C., Revelation (Cornwall 2004).
- KOWALSKI, B., Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung, in: K. BACKHAUS (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191; Stuttgart 2001) 54-76.
- [Verhältnis]
- KRAFT, H.,
- Art. ὕπνος, in: EWNT 2 (²1992) 486-488.
- [ὕπνος]
- Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a; Tübingen 1974).
- [Offenbarung]
- KRAUS, W. – KARRER, M. (Hg.), Septuaginta Deutsch (Stuttgart 2009).
- [Septuaginta Deutsch]
- KRONHOLM, T., Art. תְּשׁוּבָה, in: ThWAT 7 (1993) 218-225.
- [תְּשׁוּבָה]
- KVALBEIN, H., Art. στέφανος, in: TBLNT (2000) 1112-1115.
- [στέφανος]
- LAMBRECHT, J.,
- The Opening of the Seals, in: DERS., Collected Studies on Pauline Literature and on the Book of Revelation (AnBib 147; Roma 2001) 357-377.
- [Opening]
- A Structuration of Revelation 4,1–22,5, in: DERS., L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament (BETHL 53; Leven 1980) 77-104.
- LAMPE, P., Die Apokalyptiker – Ihre Situation und ihr Handeln, in: H. MERKLEIN – E. ZENGER (Hg.), Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101; Stuttgart 1981) 59-114.
- [Apokalyptiker]
- LAUBACH, F., Art. αἶμα, in: TBLNT (2000) 196-200.
- [αἶμα]
- LEIVERSTAD, R., Christ the Conqueror. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament (London 1954).
- LENTZEN-DEIS, F., Das Motiv „Himmelsöffnung“ in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments, in: Bib 50 (1969) 301-327.
- [Himmelsöffnung]
- LIED, L. I., The Other Lands of Israel. Imagination of the Land in 2 Baruch (JSJ.S 129; Leiden – Boston, MA 2008).
- [Other Lands]
- LOHMEYER, E., Die Offenbarung des Johannes (HNT 16; Göttingen ²1953).
- [Offenbarung]
- LOHSE, E.,
- Wie christlich ist die Offenbarung des Johannes?, in: NTS 34 (1988) 321-338.
- [Wie christlich]
- Die Offenbarung des Johannes (NTD 11; Göttingen – Zürich 1993).
- [Offenbarung]

- LONGMAN, T., The Divine Warrior. The New Testament Use of an Old Testament Motif, in: WThJ 44 (1982) 290-307.
[The Divine Warrior]
- LUST, J., Notes to the Septuagint Ezekiel 1–2, in: EThL 75/1 (1999) 5-31.
- MAGIE, D., Roman Rule in Asia Minor. To the End of the Third Century after Christ 1 (Princeton, NJ 1950).
[Roman Rule]
- MAIER, G., Die Offenbarung des Johannes 1–11 (Historisch-Theologische Auslegung: HTA; Witten 2009).
[Offenbarung 1–11]
- MATHEWSON, D., Isaiah in Revelation, in: S. MOYISE – M. J. J. MENKEN (Hg.), Isaiah in the New Testament (London 2005) 189-210.
[Isaiah in Revelation]
- MAYORDOMO, M., Gewalt in der Johannesoffenbarung als Problem ethischer Kritik, in: P. LAMPE – M. MAYORDOMO – M. SATO (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium [Festschrift Ulrich Luz] (Neukirchen-Vluyn 2008) 45-69.
[Gewalt]
- MEALY, W. J., After the Thousand Years. Resurrection and Judgment in Revelation 20 (JSNT.S 70; Sheffield 1992).
[Thousand Years]
- MICHAELIS, W.,
- Art. λευκός, in: ThWNT 4 (1942) 247-256.
[λευκός]
- Art. μάχαιρα, in: ThWNT 4 (1942) 530-533.
[μάχαιρα]
- Art. ρομφαία, in: ThWNT 6 (1959) 993-998.
[ρομφαία]
- MICHEL, O., Art. ἵππος, in: ThWNT 3 (1938) 336-339.
[ἵππος]
- MOUNCE, R. H., The Book of Revelation. Revised Edition (NICNT; Grand Rapids, MI 1998).
[Revelation]
- MOYISE, S., The Old Testament in the Book of Revelation (JSNT.S 115; Sheffield 1995).
- MÜLLER, H.-P., Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung, in: ZNW 51 (1960) 268-278.
- MÜLLER, K., Art. Antichrist I, in: LThK 1 (³1993) 744-745.
[Antichrist]
- MÜLLER, U. B.,
- Das Wort Gottes. Der Name des Reiters auf weißem Pferd (Apk 19,13), in: DERS., Christologie und Apokalyptik. Ausgewählte Aufsätze (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 12; Leipzig 2003) 312-325.
[Das Wort Gottes]
- Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19; Gütersloh – Würzburg ²1995).
[Offenbarung]
- Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (StNT 6; Gütersloh 1972).
[Messias]
- Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (StNT 10; Gütersloh 1975).
[Prophetie]

- MUSSIES, G.,
- Antipas, in: NT 7 (1964–1965) 242-244.
[Antipas]
 - The Morphology of Koine Greek. As used in the Apocalypse of St. John (NT.S 27; Leiden 1971).
[Morphology]
- NANZ, C., Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder... (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung, in: K. BACKHAUS (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191; Stuttgart 2001) 151-171.
[Ankläger]
- NICKELSBURG, G. W. E., 1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108 (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis, MN 2001).
[1 Enoch]
- OEGEMA, G. S., Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum (WMANT 82; Neukirchen-Vluyn 1999).
[Hoffnung und Gericht]
- ÖHLER, M., Die vier Reiter (Apk 6,1–8). Die Apokalypse des Johannes und ihre Rezeption, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 6 (2006) 85-98.
[Die vier Reiter]
- OSWALT, J. N.,
- The Book of Isaiah 1–39 (NICOT; Grand Rapids, MI 1986).
[Isaiah 1–39]
 - The Book of Isaiah 40–66 (NICOT; Grand Rapids, MI 1998).
[Isaiah 40–66]
- PEPPEL, M., Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle, in: H. CANKI – K. HITZL (Hg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen (Tübingen 2003) 69-95.
[Gott oder Mensch]
- PEZZOLI-OLGIATI, D.,
- Zwischen Gericht und Heil. Frauengestalten in der Johannes-Offenbarung, in: BZ 43 (1999) 72-91.
[Gericht und Heil]
 - Täuschung und Klarheit (Göttingen 1997).
- PFEIFFER, S., Die Zeit der Flavii. Vespasian – Titus – Domitian (Darmstadt 2009).
- POIRIER, J. C., The first Rider: A Response to Michael Bachmann, in: NTS 45 (1999) 257-262.
[A Response]
- PORTER, S. E., The Language of the Apocalypse in Recent Discussion, in: NTS 35 (1989) 582-603.
[Language]
- PRICE, S. R. F., Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor (Cambridge 1984).
[Rituals]
- PRIDIK, K.-H., Art. τέ, in: EWNT 3 (²1992) 812-815.
[τέ]
- PRIEST, J., A Note on The Messianic Banquet, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity (Minneapolis, MN 1992) 222-238.
- PRIGENT, P., Commentary on the Apocalypse of St. John (Tübingen 2001).
[Apocalypse]

- RAD, G. VON, The Origin of the Concept of the Day of Yahweh, in: JSSt 4/2 (1959) 97-108.
[Origin]
- REISER, M., Art. Gericht Gottes II, in: LThK 4 (31995) 515-516.
[Gericht Gottes]
- RESSEGUIE, J. L., Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse (Biblical Interpretation Series 32; Leiden u. a. 1998).
[Revelation Unsealed]
- RISSI, M.,
- Die Erscheinung Christi nach Offb 19,11–16, in: ThZ 21 (1965) 81-95.
- The Rider on the White Horse, in: Interp. 18 (1964) 407-418.
[The Rider]
- Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15 (Basel, 1966).
[Zukunft]
- RITT, H., Offenbarung des Johannes (NEB.NT; Würzburg 1986).
[Offenbarung]
- ROLLER, O., Das Buch mit sieben Siegeln, in: ZNW 36 (1937) 98-113.
[Buch]
- ROLOFF, J.,
- Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, in: JBTh 5 (1990) 119-138.
[Neuschöpfung]
- Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18; Zürich 1984).
[Offenbarung]
- ROOSE, H., Das Zeugnis Jesu. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes (TANZ 32; Tübingen 2000).
[Zeugnis]
- ROWLAND, C.,
- A Man clothed in Linen. Daniel 10,6ff. and Jewish Angelology, in: JSNT 24 (1985) 99-110.
- Imagining the Apocalypse, in: NTS 51 (2005) 303-327.
- The Visions of God in Apocalyptic Literature, in: JSJ 10 (1979) 137-154.
- The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity (NY 1982).
[The Open Heaven]
- RUSSELL, D. S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic (OTL; Philadelphia, PA 1964).
[Message]
- SATAKE, A.,
- Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen, in: C. BREYTENBACH – H. PAULSEN (Hg.), Anfänge der Christologie [Festschrift Ferdinand Hahn] (Göttingen 1991) 307-322.
[Christologie]
- Die Offenbarung des Johannes (KEK 16; Göttingen 2008).
[Offenbarung]
- Kirche und feindliche Welt. Zur dualistischen Auffassung der Menschenwelt in der Johannesapokalypse, in: D. LÜHRMANN – G. STRECKER (Hg.), Kirche [Festschrift Günther Bornkamm] (Tübingen 1980) 329-349.
[Kirche]
- SCHAIK, A. P. VAN, ἄλλος ἄγγελος in Apk 14, in: J. LAMBRECHT (Hg.), L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament (BETHL 53; Leuven 1980)

- 217-228.
[Apk 14]
- SCHICK, E., Die Apokalypse (Düsseldorf 1988).
[Apokalypse]
- SCHIMANOWSKI, G., Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes (WUNT/2 154; Tübingen 2002).
- SCHLIER, H., Art. ἀμήν, in: ThWNT 1 (1933) 339-342.
- SCHMITT, R., Bildhafte Herrschaftsrepräsentation im eisenzeitlichen Israel (AOAT 283; Münster 2001).
[Herrschaftsrepräsentation]
- SCHNACKENBURG, R., Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes, in: BZ 35 (1991) 41-64.
- SCHNELLE, U., Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917; Göttingen 2007).
[Theologie]
- SCHRAGE, W., Ethik des Neuen Testaments (GNT 4; Göttingen ⁵1989).
[Ethik]
- SCHREIBER, S., Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-Erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105; Berlin – NY 2000).
[Gesalbter]
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E.,
- Apokalsipsis and Propheteia, in: J. LAMBRECHT (Hg.), L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament (BETHL 53; Leven 1980) 105-128.
 - Composition and Structure of the Book of Revelation, in: CBQ 39 (1977) 344-366.
[Composition and Structure]
 - The Eschatology and Composition of the Apocalypse, in: CBQ 30 (1968) 537-569.
 - Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt (Augsburg 1991).
[Offenbarung]
 - Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA 7; Münster 1972).
[Priester]
- SCHULTZ, B., Conquering the World. The War Scroll (1QM) Reconsidered (StTDJ 76; Leiden – Boston, MA 2009).
[Conquering]
- SCHWEMER, A. M., Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: ZThK 96 (1999) 320-350.
- SICKENBERGER, J., Erklärung der Johannesapokalypse (Bonn ²1942).
[Erklärung]
- SKEHAN, P. W., King of Kings, Lord of Lords (Apoc. 19,16), in: CBQ 10 (1948) 398.
[King of Kings]
- SLATER, T. B., Christ and Community. A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation (JSNT.S 178; Sheffield 1999).
[Christ]
- SÖDING, T.,
- Gott und das Lamm. Theozentrik und Christologie in der Johannesapokalypse, in: K. BACKHAUS (Hg.), Theologie als Vision (SBS 191; Stuttgart 2001) 77-150.
[Gott und das Lamm]
 - Heilig, heilig, heilig. Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse, in: ZThK 96 (1999) 49-76.
[Heilig]

- Siegertypen. Der Triumph des Glaubens nach den Sendschreiben der Johannesapokalypse (Offb 2–3), in: K. HUBER – B. REPSCHINSKI (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge* [Festschrift Martin Hasitschka] (NTA 52; Münster 2008) 331-362.
[Siegertypen]
- SOGGIN, J. A., *Storia d'Israele. Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini alla rivolta di Bar Kochbà* (Brescia ²2002).
[Storia]
- STECK, O. H., *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203; Berlin u. a. 1991).
[Tritojesaja]
- STEUDEL, A., *The Eternal Reign of the People of God – Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM)*, in: RdQ 17 (1996) 507-525.
[Eternal Reign]
- STEVENSON, G. M., *Conceptual Background to Golden Crown Imagery in the Apocalypse of John (4,4.10; 14,14)*, in: JBL 114 (1995) 257-272.
[Golden Crown]
- STONE, M. E.,
 - *Coherence and Inconsistency in the Apocalypses: The Case of 'the End' in 4 Ezra*, in: DERS., *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha. With Special Reference to the Armenian Tradition* (SVTP 9; Leiden u. a. 1991) 333-348.
[Coherence]
 - *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible; Minneapolis, MN 1990)*.
[Fourth Ezra]
 - *The Question of the Messiah in 4 Ezra*, in: DERS., *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha. With Special Reference to the Armenian Tradition* (SVTP 9; Leiden u. a. 1991) 317-332.
[Question]
- SWETE, H. B., *The Apocalypse of St. John. The Greek Text with Introduction Notes and Indices* (London ²1907).
[Apocalypse]
- TAEGER, J.-W.,
 - *Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes! Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften*, in: ZNW 85 (1994) 23-46.
[Gesiegt]
 - *Hell oder dunkel? Zur neueren Debatte um die Auslegung des ersten apokalyptischen Reiters*, in: U. MELL – U. B. MÜLLER (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (Berlin u. a. 1999) 369-389.
[Hell oder dunkel]
- THEISSEN, G., *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh 2007).
[Erleben]
- THOMPSON, L. L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* (NY – Oxford 1990).
[Revelation]
- TILBORG, S. VAN, *The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse*, in: Bib 85 (2004) 1-23.
[Danger]
- TREBILCO, P., Art. מָלָךְ, in: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis 1* (Grand Rapids, MI 1997) 963-966.

- [ⲁⲓ]
- TRITES, A. A.,
 - Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse, in: NT 15 (1973) 72-80.
 [Martyrdom]
 - The New Testament Concept of Witness (MSSNTS 31; London 1977).
- TRUMMER, P., Einige Aspekte zur Bildsprache der Johannesapokalypse, in: K. KERTELGE (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (Freiburg i.Br. 1990) 278-290.
- UNNIK, W. C. VAN, Die geöffneten Himmel in der Offenbarungsvision des Apokryphos des Johannes, in: W. ELTERSTER – F. H. KETTLER (Hg.), Apophoreta (BZNW 30; Berlin – NY 1964) 269-280.
 [Die geöffneten Himmel]
- VALENTINI, A., Apocalisse 12 e il simbolismo della “donna”, in: E. BOSETTI – A. COLACRAI (Hg.), Apokalypsis. Percorsi nell’Apocalisse di Giovanni (Assisi 1993) 417-442.
 [Donna]
- VANNI, U.,
 - Il sangue nell’Apocalisse, in: F. VATTIONI (Hg.), Atti della settimana – Sangue e antropologia biblica 2 (Roma, 10–15 marzo 1980) (Roma 1981) 865-884.
 [Sangue]
 - La Radice cristologica e antropologica della morale nell’Apocalisse, in: J. E. A. CHIU – F. MANZI – F. URSO – C. Z. ESTRADA (Hg.), Il Verbo di Dio è vivo [Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.] (AnBib 165; Roma 2007).
 [Radice]
 - L’Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia (SRivBib 17; Bologna ⁴2001).
 [Apocalisse]
 - La Struttura letteraria dell’Apocalisse (Roma 1971).
 [Struttura letteraria]
- VERMES, G., Eschatological World View in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament, in: S. M. PAUL – R. A. KRAFT – L. H. SCHIFFMAN – W. W. FIELDS (Hg.), Emanuel. Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (VT.S 94; Leiden u. a. 2003) 479-494.
- VINCENT, J. M., Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament. Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes, in: RB 103/1 (1996) 5-39.
 [Aspekte]
- VÖGTLE, A., Der Gott der Apokalypse, in: J. COPPENS (Hg.), La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (Leuven 1976) 377-398.
 [Der Gott]
- VOS, L. A., The Synoptic Traditions in the Apocalypse (Kampen 1965).
 [Synoptic]
- WALVOORD, J. F., The Revelation of Jesus Christ (Chicago, MI 1967).
- WEISS, K., Art. ἄλλος, in: EWNT 1 (²1992) 152-153.
 [ἄλλος]
- WIKENHAUSER, A., Die Offenbarung des Johannes (RNT 9; Regensburg ³1959).
 [Offenbarung]
- WILDBERGER, H., Art. מַלְאָךְ, in: THAT 1 (³1978) 198-200.
 [מַלְאָךְ]
- WILLETT, T. W., Eschatology in the Theodicies of 2 Baruch and 4 Ezra (JSPE.S 4; Sheffield 1989).
 [Eschatology]
- WITHERINGTON, W., Revelation (The New Cambridge Bible Commentary; Cambridge 2003).

[Revelation]

WITULSKI, T., Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiser-Verehrung (NTOA 63; Göttingen 2007).

[Kaiserkult]

WOLD, B. G., Revelation's Plague Septets: New Exodus and Exile, in: F. GARCIA MARTINEZ (Hg.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (StTDJ 85; Leiden – Boston, MA 2009) 279-298.

[Plague]

WOLFF, C., Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes, in: NTS 27 (1981) 186-197.

[Gemeinde des Christus]

WOLTER, M.,

- Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament, in: NTS 51 (2005) 171-191.

[Apokalyptik]

- Christliches Ethos nach der Offenbarung des Johannes, in: F. W. HORN – M. WOLTER (Hg.), *Studien zur Johannes-Offenbarung und ihrer Auslegung* [Festschrift Otto Böcher] (Neukirchen-Vluyn 2005) 189-209.

WONG, D. K. K., The first Horseman of Revelation 6, in: BS 153 (1996) 212-226.

[The first Horseman]

YADIN, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford 1962).

[Scroll]

ZAGER, W., Gericht Gottes in der Johannesapokalypse, in: F. W. HORN – M. WOLTER (Hg.), *Studien zur Johannes-Offenbarung und ihrer Auslegung* [Festschrift Otto Böcher] (Neukirchen-Vluyn 2005) 310-327.

[Gericht Gottes]

ZIMMERMANN, J., *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT/2 104; Tübingen 1998).

[Messianische Texte]

ZIMMERMANN, R.,

- Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik, in: KuD 51 (2005) 72-99.

[Opfer]

- Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, in: ThZ 56 (2000) 108-133.